



MIMESIS / THEORETICA



N. ??

*Collana diretta da Silvana Borutti (Università degli Studi di Pavia) e
Luca Vanzago (Università degli Studi di Pavia)*

COMITATO SCIENTIFICO

Massimo Barale (Università di Pisa)
Franco Chiereghin (Università degli Studi di Padova)
Vincenzo Costa (Università degli Studi di Milano)
Alfredo Ferrarin (Università di Pisa)
Claudio La Rocca (Università degli Studi di Genova)
Roberta Lanfredini (Università degli Studi di Firenze)
Enrica Lisciani Petrini (Università degli Studi di Salerno)
Sandro Mancini (Università degli Studi di Palermo)
Luigi Perissinotto (Università Ca' Foscari di Venezia)
Mario Ruggenini (Università Ca' Foscari di Venezia)
Luigi Ruggiu (Università Ca' Foscari di Venezia)
Paolo Spinicci (Università degli Studi di Milano)

Renaud Barbaras (Université de Paris I-Sorbonne)
Rudolf Bernet (Katholieke Universiteit Leuven)
Mauro Carbone (Université de Lyon III)
Leonard Lawlor (Pennsylvania State University)
Ullrich Melle (Katholieke Universiteit Leuven)
Vicente Sanfelix (Universidad de Valencia)
Dan Zahavi (Københavns Universitet)



I testi pubblicati sono sottoposti a un processo di *peer-review*

ATTUALITÀ DEL POSSIBILE

a cura di

Gaetano Chiurazzi e Giacomo Pezzano

Volume pubblicato con il contributo del
Dipartimento di Filosofia e Scienze dell'Educazione dell'Università di Torino
Progetto di ricerca CHIGRILO15

MIMESIS EDIZIONI (Milano – Udine)
www.mimesisedizioni.it
mimesis@mimesisedizioni.it

Collana: *Theoretica*, n. ??
Isbn: 97888575299??

© 2017 – MIM EDIZIONI SRL
Via Monfalcone, 17/19 – 20099
Sesto San Giovanni (MI)
Phone: +39 02 24861657 / 24416383

INDICE

INTRODUZIONE <i>Gaetano Chiurazzi, Giacomo Pezzano</i>	7
TEORIA COMBINATORIA DELLA POSSIBILITÀ, DISPOSIZIONALISMO, IMMAGINE DIALETTICA: ELEMENTI PER UN CONFRONTO <i>Enrico Guglielminetti</i>	11
DINAMICA DELL'ATTUALITÀ. ESISTENZA E FONDAMENTO NELL'ULTIMO SCHELLING <i>Emilio Carlo Corriero</i>	21
CONSIDERAZIONI MARGINALI SUL "POSSIBILE" NELLA <i>EXISTENZPHILOSOPHIE</i> <i>Ugo Maria Ugazio</i>	37
L'ORA DEL POSSIBILE. DELEUZE E LA POSSIBILITÀ INTRA-FATTUALE <i>Giacomo Pezzano</i>	49
DAI MONDI POSSIBILI AI MODI POSSIBILI. PARADOSSI DI UNA POSSIBILITÀ SENZA <i>DYNAMIS</i> <i>Gaetano Chiurazzi</i>	65
LE SCIENZE SOCIALI E IL PARADIGMA ERMENEUTICO IN PAUL RICOEUR E HANS JOAS: LA LIBERTÀ COME CREATIVITÀ <i>Paolo Furia</i>	81
ESPRESSIVISMO ED <i>EMBODIMENT</i> : POLISEMIA E COMPLESSITÀ DELLA POSSIBILITÀ NELL'ANTROPOLOGIA FILOSOFICA DI CHARLES TAYLOR <i>Sergio Racca</i>	95
STORIE DI ESISTENZE POSSIBILI. L'ONTOLOGIA STORICA DI IAN HACKING COME FILOSOFIA DELLA POSSIBILITÀ <i>Gabriele Vissio</i>	107

INTERRUZIONE, FRAMMENTO E IMMAGINE. PER UNA GENESI
DELLA (IM)POSSIBILITÀ

Rolando Longobardi

123

TRA PERFORMANCE E ARTEFATTO. L'ATTO IMPROVVISATIVO
COME PARADIGMA DEL POSSIBILE

Roberto Zanetti

135

NIETZSCHE E BATAILLE: IL POSSIBILE E LA CHANCE

Marco Vozza

151

INTRODUZIONE

I saggi raccolti in questo volume sono il risultato di un progetto di ricerca sul concetto di *dynamis* svolto presso l'Università di Torino e diretto da Gaetano Chiurazzi, progetto che si è concentrato innanzitutto sulle origini storiche e sulle implicazioni teoriche di tale concetto. La comparsa del concetto di *dynamis* (parola che possiamo tradurre con “possibilità”, “capacità”, “potenza”) come vero concetto filosofico, il cui rango ontologico è stato consacrato da Aristotele,¹ si può dire si collochi tra il V e il IV secolo a.C. ed è uno dei risultati più importanti – forse la più significativa acquisizione – del dibattito intorno all'eleatismo e al primo pitagorismo. In particolare, la definizione dell'essere come *dynamis* nel *Sofista* di Platone² sembra essere il punto di arrivo di una discussione che coinvolge non solo questioni specificamente metafisiche, ma anche matematiche.

L'ipotesi alla base di queste ricerche è infatti che la definizione contenuta nel *Sofista* sia l'esito del dibattito specificamente matematico, ma ricco di implicazioni filosofiche di notevole portata, innescato dalla scoperta delle grandezze incommensurabili, le quali furono chiamate da *Teeteto* con il termine *dynameis*.³ La “stranezza” logica e ontologica di tali grandezze lascia intendere che la dimensione del possibile costituirebbe una dimensione “altra” rispetto a quella dell'attualità, intrattabile logicamente, *diagonale* o – come pure potremmo dire – “obliqua”. Con ciò intendiamo alludere anche a quelle forme linguistiche che sono per così dire “laterali”, quali le flessioni o i cosiddetti “contestati obliqui”, con sui si esprimono delle variazioni rispetto alle forme fondamentali o normali. Potremmo insomma dire che in generale tramite questa nuova dimensione ontologica è tutto l'ambito della

1 Cfr. M. Crubellier, A. Jaulin, D. Lefebvre, P.-M. Morel (a cura di), *Dynamis. Autour de la puissance chez Aristote*, Paris - Louvain La Neuve – Dudley (MA), Peeters 2008.

2 Platone, *Soph.* 247d-e.

3 G. Chiurazzi, *L'ontologia dell'incommensurabile: da Heidegger a Platone*, in R. Dottori, I.M. Fehér, C. Olay (éd.), *Constellations herméneutiques*, Münster-Berlin-Wien-Zurich, LIT Verlag 2014, pp. 145-157.

modalizzazione dell'essere che viene aperto: il possibile, la *dynamis*, è la condizione di possibilità di ogni modalizzazione, di cui sono espressione, a livello linguistico, appunto le forme flesse, declinative, “lateralali”.

La definizione dell'essere come *dynamis* nel *Sofista* risolve il problema a cui questo dialogo tenta di dare una risposta, quello della possibilità dell'essere falso, ovvero, in generale, di una modalizzazione minimale della realtà che consenta di distinguere il vero dal falso, la realtà dall'apparenza, il modello dalla copia. Ribadendo il nesso tra la *dynamis* e le grandezze incommensurabili, potremmo allora dire che essa costituisce una dimensione “altra”, nel senso dell'*hétéron* che nello stesso *Sofista* assurge a genere sommo dell'essere, e quindi “irrazionale”, ma ciò nonostante richiesta al fine di spiegare le incongruenze e le difficoltà cui va incontro un'ontologia esclusivamente positiva, come sono quella eleatica, quella pitagorica e persino quella protagorea.⁴ Per una serie di ragioni che qui non possiamo riassumere, ma che sono forse facilmente intuibili, la categoria del possibile consente altresì di ripensare l'intero problema dell'ontologia e della metafisica occidentali, muovendo dalla discussione del primato che le forme “statiche” sostantivo-nominali o predicativo-proposizionali hanno avuto nella loro formulazione, a discapito di quelle “processuali”, verbali, “modalizzanti”, avverbiali, o più generalmente “flessive”, preposizionali.⁵

A partire da queste ipotesi generali, qui necessariamente riassunte in forma schematica, la ricerca si è sviluppata, come mostrano i saggi qui presentati, concentrandosi quasi naturalmente su quella *lignée* filosofica che può essere considerata l'erede della nuova ontologia dinamica che nasce dalla rivoluzione concettuale messa in moto da Platone, ovvero quella tradizione che ha fatto del concetto di possibilità un concetto centrale e che va da Plotino a Duns Scoto, da Leibniz a Heidegger e Deleuze, passando per Kant, Schelling e Hegel, fino a giungere anche ad alcuni aspetti del dibattito contemporaneo nell'ambito della logica modale con autori come Kripke, Armstrong e Lewis, che rispetto a questa tradizione possono apparire estranei, eppure costituiscono – soprattutto oggi – un imprescindibile termine di confronto.

Gli aspetti teorici e la vastità dei campi a cui può essere applicata una riflessione di questo tipo è attestata dai testi qui presentati, che ovvia-

4 C. Chiurazzi, *Salvare le differenze. Sulla necessità del non-essere nel Sofista di Platone*, in «Verifiche», XLIV, nn. 1-4, 2015, pp. 29-46.

5 Sul carattere “possibilizzante” e “diagonale” intrinseco alle preposizioni ha recentemente insistito anche M. Serres, *Il mancino zoppo. Dal metodo non nasce niente* (2015), tr. it. di C. Tartarini, Bollati Boringhieri, Torino 2016, soprattutto pp. 144-199.

te non intendono minimamente esaurirli ma presentare un ventaglio che, ovviamente, mostra gli interessi particolari dei vari autori. Ci sono tuttavia alcuni fili che li percorrono e che possono essere esplicitati nella maniera seguente.

In primo luogo, la modificazione del concetto di realtà. Evidente soprattutto in Kant, ma già preparata da Leibniz, la valorizzazione ontologica del possibile comporta una dinamicizzazione del reale, che conduce alla distinzione tra un concetto metafisico di realtà (*Realität*) e uno fisico (*Wirklichkeit*). La tradizione filosofica a cui la ricerca intende richiamarsi, che va da Plotino a Deleuze, passando per Schelling e Heidegger, fa proprio un concetto di realtà più vicino a quello della fisica moderna che non a quello della metafisica sostanzialistica, ossia concepisce la realtà come divenire e trasformazione, il che richiede l'intervento del concetto di *dynamis*. Come sottolineano soprattutto Guglielminetti, Corriero, Pezzano e Chiurazzi, in questo modo l'ontologia si apre al tempo, alla storia e all'innovazione, e la possibilità logico-ricombinatoria viene sostituita da – o perlomeno affiancata a – quella fisico-disposizionale, maggiormente in grado di rendere conto degli aspetti dinamici della realtà.

In secondo luogo, abbiamo la correlata riformulazione del concetto di esistenza. Fare del possibile una categoria ontologica consente – come evidenziano particolarmente Corriero e Ugazio – di mettere in discussione l'immediata identificazione dell'esistenza con la fattualità materiale o con l'attualità, intesa quale completezza e pienezza di determinazione, il che chiama in causa figure – come emerge per esempio nei saggi di Guglielminetti, Longobardi e Voza – quali l'inaudito, l'interruzione e la sospensione.

In terzo luogo – e qui ci riferiamo ai contributi di Pezzano, Racca, Zannetti, Longobardi e Voza – il tema della possibilità richiama l'idea del carattere pluridimensionale del reale e dell'esperienza come accrescimento, dell'espressione e più in generale del ruolo che l'immaginazione, la creatività e la virtualità (l'arte in senso generale) hanno nella configurazione del nostro modo di concepire ed esperire la realtà, nel suo allargamento e nella sua intensificazione.

In quarto luogo, si profila la rilevanza del concetto di possibilità sul versante più strettamente pratico-sociale. Il problema di concepire dinamicamente le condizioni di possibilità in senso effettuale o genetico attraversa tanto – come mostra Vissio – il campo dell'epistemologia storica, con l'analisi dei modi in cui gli oggetti e le pratiche iniziano a esistere, quanto – come spiega Racca – il terreno dell'etica e dell'antropologia filosofica, con la questione delle dinamiche di espressione e riconfigurazione situate

dell'identità e della società, quanto ancora – come nel caso del saggio di Furia – il dibattito delle scienze sociali, con l'indagine sulle possibilità concrete del soggetto, concepito come agente creativo e non più mera appendice di strutture o supporto di funzioni.

In quinto e ultimo luogo, viene delineato l'apporto dinamizzante del possibile nella riflessione estetica contemporanea. Ciò sia in ambito "continentale", dove per esempio – come ricostruisce Vozza – il possibile si presenta come quella potenza di metamorfosi che consente al soggetto, inteso esso stesso quale opera d'arte, di esperire nuove modalità di vita trasformando prerogative emotive, attitudini affettive e predilezioni estetiche, sia in ambito "analitico", dove per esempio – come discute Zanetti – il concetto di improvvisazione si fa largo nell'ontologia della musica per tematizzare l'irriducibilità del possibile a una possibilità "statica", già preesistente e semplicemente riprodotta dall'atto esecutivo, che finirebbe alla fine per cancellare lo spazio "dinamico" proprio del processo creativo in senso stretto.

Lo scopo di questo progetto di ricerca è in fin dei conti ben riassunto dal titolo che si è voluto dare a questo libro, *Attualità del possibile*. Per un verso, infatti, esso vuole rivendicare l'attualità di un concetto che difficilmente può mai essere cancellato dalla riflessione filosofica, soprattutto se essa pretende di essere, come deve essere, pensiero critico, ossia volto in qualche modo a cogliere nel reale quegli aspetti irrealizzati, laterali, alternativi, che ne mettono in dubbio la definitività; si può anzi dire che non c'è pensiero veramente critico senza la possibilità, un nesso che non a caso è fortemente sancito dalla formulazione kantiana della filosofia critica in quanto indagine sulle condizioni di *possibilità* di qualcosa: senza la dimensione del possibile non c'è spazio – letteralmente – per il pensiero critico. Per un altro verso, il titolo del libro vuole alludere anche al fatto che affermare l'attualità del possibile significa affermare una concezione della stessa realtà come suscettibile di cambiamento, in movimento, che Aristotele definì appunto come "atto di ciò che è in potenza" (Aristotele, *Phys.* 201a 11-12). Contribuire alla discussione e alla comprensione del senso di questa *attualità del possibile* – inteso come istanza critica e di trasformazione – è quel che i lavori che compongono il presente volume si prefiggono.

Gaetano Chiurazzi e Giacomo Pezzano
Torino, settembre 2016

ENRICO GUGLIELMINETTI

TEORIA COMBINATORIA DELLA POSSIBILITÀ, IMMAGINE DIALETTICA, DISPOSIZIONALISMO: ELEMENTI PER UN CONFRONTO

1. *La teoria combinatoria della possibilità*

La teoria combinatoria della possibilità, qual è stata sviluppata da Armstrong, è una forma di attualismo.¹ Il combinatorialista è anzi, a detta di Armstrong, «uno sciovinista del mondo attuale».² Combinando e ricombinando tutti i pezzi (individui, proprietà e relazioni) del mondo attuale, si ottengono i mondi possibili. Tutto si può combinare con tutto (e, di conseguenza, ciascuna cosa può essere separata da ciascuna altra cosa), posto soltanto che si tratti di esistenze distinte.

Alla concezione «aristotelica» della compostibilità e impossibilità di esistenze distinte, Armstrong contrappone il proprio «ideale leibniziano, secondo il quale tutte le proprietà semplici sono compostibili».³ Ovviamente, può accadere che proprietà complesse *appaiano* semplici o viceversa. Per esempio, una «proprietà *complessa*»⁴ $P \& Q$ può essere registrata come semplice dalla nostra mente. In questo caso, il combinatorialismo rivendica la separabilità di principio di P da Q , sebbene le due proprietà possano apparire doxasticamente come inseparabili.

Al contrario, nel caso in cui una proprietà complessa sopravvenga, in senso stretto, su una più semplice (per esempio, il mentale sul cerebrale), non si tratterà propriamente di due cose, ma di una soltanto. Infatti, «ciò che sopravviene non è un'aggiunta a ciò su cui sopravviene»⁵ e non impli-

1 L'attualismo è notoriamente la dottrina che «nega che vi sia qualunque tipo di essere oltre all'esistenza attuale; essere è esistere, ed esistere è essere attuale» (C. Menzel, *Actualism*, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* [Summer 2016 Edition], ed. by E.N. Zalta, forthcoming URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/sum2016/entries/actualism/>>).

2 D.M. Armstrong, *A Combinatorial Theory of Possibility*, Cambridge University Press, Cambridge 1989, p. 56.

3 *Ivi*, p. 78.

4 *Ivi*, p. 72.

5 *Ivi*, p. 108.

ca «alcun costo ontologico».⁶ In questo caso, sebbene l'osservatore possa avere l'impressione che si tratti di qualità distinte (e perciò separabili), non esisterà alcun mondo possibile in cui la proprietà sopravveniente possa darsi a disparte da quella su cui sopravviene.⁷ Se c'è sopravvenienza, in una parola, non c'è «libertà combinatoria».⁸

Fatto salvo il livello doxastico, relativo alla credenza circa le separabilità e inseparabilità, il combinatorialismo si attiene pertanto al «Principio delle Esistenze Distinte»: «Se A e B sono esistenze completamente distinte, è possibile per A esistere in mancanza di qualunque parte di B e viceversa».⁹ Si tratta di un principio humiano, di cui vale anche il converso: «Se è possibile per A esistere in mancanza di qualunque parte di B (e viceversa), allora A e B sono esistenze completamente distinte».¹⁰

È la matematica a costituire il modello della possibilità così concepita.¹¹ I cosiddetti «Wittgenstein worlds»¹² sono mondi possibili *finzionali* (Armstrong rigetta il realismo di Lewis). La teoria combinatoria della possibilità afferma che «tutte le *mere* possibilità sono ricombinazioni (non-esistenti) di elementi attuali».¹³

Rispetto al mondo attuale, i mondi possibili, o meramente possibili, possono essere contratti o espansi, più ampi o più stretti, ma non per l'introduzione di proprietà o relazioni aliene, che Armstrong nega, quanto semplicemente per l'aggiunta o sottrazione di *bare particulars*, vale a dire di individui intercambiabili, ognuno dei quali identico agli altri e privo di *haecceitas*.

Armstrong affida la rappresentazione del proprio pensiero a un'immagine di grande chiarezza, che mette conto qui di citare per esteso:

Immaginate un pannello forato di grandezza indefinita, che non sia esso stesso immagine di nulla. A questo pannello è attaccato un numero indefinito di ganci tutti identici tra loro. Questi sono gli *individui attuali*. È disponibile anche un numero indefinito di ganci di riserva, i quali – se e quando vengono aggiunti al pannello – rappresentano individui meramente possibili, in aggiunta agli

6 *Ivi*, p. 114.

7 Ciò significa che non bisogna confondere «possibile» e «concepibile» (cfr. *ivi*, pp. 75-76).

8 *Ivi*, p. 105.

9 *Ivi*, p. 116.

10 *Ibid.*

11 *Ivi*, pp. 119 ss.

12 *Ivi*, p. 48.

13 *Ivi*, p. 54. Cfr. *ivi*, p. 47 per la differenza tra «combinazioni» possibili e «ricombinazioni» *meramente* possibili.

individui attuali. Tutti i ganci sono *completamente intercambiabili*. Scambiare semplicemente tra loro due ganci, o sostituire uno dei ganci che si trovano attualmente sul pannello con uno dei ganci di riserva, non produce alcun cambiamento, né rappresenta alcuna differenza ontologica. Questo, ovviamente, implica il rigetto delle eccezioni.

Ogni gancio sul pannello dev'essere decorato con almeno un bottone colorato [*coloured counter*]. I bottoni sono le proprietà semplici. Un identico colore rappresenta un'identica proprietà. Un gancio decorato con un bottone è lo stato di cose atomico più semplice (vale a dire monadico). C'è un'infinita provvista di riserva di bottoni di tutti i colori al fine di rappresentare stati di cose meramente possibili. Solo i colori presenti sul pannello si possono trovare nella provvista di riserva, però. Questo implica il rigetto di proprietà aliene.

Tra n-ple di ganci si distendono, per collegarli, fili di diversi colori. Questi rappresentano le relazioni semplici, un colore diverso per ogni relazione diversa. Ganci collegati in tal modo da un filo costituiscono stati di cose *poliadici*. Il numero di ganci connessi da un filo dà il numero di posti della relazione. Un filo di un certo colore connette sempre lo stesso numero di ganci (Invarianza Istanziale). In aggiunta ai fili in uso attualmente, è disponibile – per essere applicata al pannello – una scorta indefinita di fili per ciascun colore. Sul pannello sono presenti fili di tutti i colori, il che implica il rigetto di relazioni aliene.

Se consideriamo i ganci, i bottoni e i fili che si trovano attualmente sul pannello, e che costituiscono il mondo attuale, allora tutte le loro ricombinazioni secondo le regole stabilite – dove tutti i ganci, e ogni *tipo* [type] di bottone e di filo vengono utilizzati – ci danno i mondi wittgensteiniani. L'uso di più ganci ci darà mondi ampliati. Mondi contratti possono venire modellati usando meno ganci o un numero inferiore di *tipi* di bottoni o di fili. C'è un modo minore di contrazione, in cui vengono tolte semplici *occorrenze* [tokens] di bottoni o di fili: è così raffigurata la rimozione di stati di cose atomici da un mondo, senza alcuna rimozione nell'inventario base di individui, proprietà e relazioni.¹⁴

Nello sviluppare la propria tesi Armstrong tiene presenti due riferimenti fondamentali. Il primo è il principio di ricombinazione di Lewis. Come Lewis scriveva pochi anni prima:

Per esprimere la pienezza dei mondi possibili, è necessario un *principio di ricombinazione*, conforme al quale – mettendo insieme parti di differenti mondi possibili – si ottiene un altro mondo possibile. Parlando approssimativamente, si tratta del principio per cui qualunque cosa può coesistere con qualunque altra cosa, perlomeno a condizione che occupino posizioni spazio-temporali distinte. Allo stesso modo, qualunque cosa può mancare di coesistere con qualunque altra cosa. Così, se potesse esserci un drago, e potesse esserci un unicorno, ma non potessero esserci un drago e un unicorno fianco a fianco, questa sarebbe una lacuna inaccettabile nello spazio logico, una fallimentare mancanza di

14 *Ivi*, pp. 64-65.

pienezza. E se potesse esserci una testa parlante contigua al resto di un corpo umano vivente, ma non potesse esserci una testa parlante separata dal resto di un corpo umano, anche questa sarebbe una mancanza di pienezza.¹⁵

Quello che Lewis definisce «il nostro principio humiano di ricombinazione» richiede che «qualsiasi cosa possa coesistere con qualsiasi cosa [...], così vietando una connessione necessaria tra il carattere intrinseco di una cosa e il carattere intrinseco di cose distinte con cui essa coesiste». Si tratta altresì di un «principio d'indipendenza», che va generalizzato: infatti, «resta inintelligibile che la natura intrinseca di una cosa debba vincolare le relazioni esterne in cui essa si trova».¹⁶

Differentemente da quanto vale per Armstrong, per Lewis il principio di ricombinazione non rende conto però di tutte le possibilità, perché non è corretto dire che «tutti i mondi sono generati per ricombinazione di parti di questo mondo».¹⁷ Vi sono infatti individui alieni e mondi alieni: «Qualunque cosa istanzi una proprietà aliena, è un individuo alieno».¹⁸

Il secondo riferimento è l'articolo di B. Skyrms sul nominalismo del *Tractatus*, ristampato in appendice al libro di Armstrong.¹⁹ Come scrive Skyrms,

i mondi possibili sono collezioni di fatti compostibili [...]. Riguardo ai mondi possibili i cui oggetti e relazioni sono sottoinsiemi di questo mondo, le nostre possibilità sono essenzialmente *combinatorie*. Riordiniamo alcune o tutte le relazioni tra alcuni o tutti gli oggetti per ottenere le possibilità. È possibile che il tappetino stia sul gatto. (Ovviamente non tutte le combinazioni contano come possibili – il tappetino non può essere più grande di se stesso [...]). Wittgenstein ritiene che questa sia la *sola* concezione di possibilità che possiamo avere, e in vero che tutti i mondi possibili debbano contenere esattamente i medesimi oggetti.²⁰

2. La ricombinazione dialettica

L'immagine dialettica benjaminiana opera una riconfigurazione dell'esistente.²¹ Il termine “configurazione” – come del resto il termine

15 D. Lewis, *On the Plurality of Worlds*, Blackwell, Oxford 1986, pp. 87-88.

16 *Ivi*, p. 181.

17 *Ivi*, p. 92.

18 *Ivi*, p. 91.

19 B. Skyrms, *Tractarian Nominalism*, in D. M. Armstrong, *op. cit.*, pp. 145-152.

20 B. Skyrms, *op. cit.*, pp. 147-148.

21 Per tutti gli aspetti correlati, cfr. E. Guglielminetti, *Walter Benjamin. Tempo, ripetizione, equivocità*, Milano, Mursia 2016².

“immagine”²² – segna un punto di convergenza obiettiva tra il lessico del *Tractatus* e quello benjaminiano.²³ Per Wittgenstein,

L’oggetto è il fisso, il sussistente; la configurazione [*Konfiguration*] è il vario, l’incostante [2.0271].

La configurazione degli oggetti forma lo stato di cose [2.0272].

Nello stato di cose gli oggetti sono interconnessi, come le maglie di una catena [2.03].

L’immagine [*Bild*] consiste nell’essere i suoi elementi in una determinata relazione l’uno con l’altro [2.14].

22 Per Wittgenstein, com’è noto, «noi ci facciamo immagini dei fatti [*Bilder der Tatsachen*] [2.1]. L’immagine presenta la situazione nello spazio logico, il sussistere e non sussistere di stati di cose [*Sachverhalten*] [2.11]. L’immagine è un modello della realtà [2.12]. Agli oggetti corrispondono nell’immagine gli elementi dell’immagine [*die Elemente des Bildes*] [2.13]». «Che gli elementi dell’immagine siano in una determinata relazione l’uno con l’altro [*zu einander verhalten*] rappresenta che le cose sono in questa relazione l’una con l’altra. Questa connessione degli elementi dell’immagine [*Zusammenhang der Elemente des Bildes*] io la chiamo la struttura [*Struktur*] dell’immagine; la possibilità di questa struttura io la chiamo la forma di raffigurazione [*Form der Abbildung*] dell’immagine [2.15]». L’immagine è a sua volta strettamente connessa con la possibilità: «L’immagine rappresenta una possibile situazione nello spazio logico [*Das Bild stellt eine mögliche Sachlage im logischen Raume dar*] [2.202]». (Cito dall’edizione di L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus e Quaderni 1914-1916*, tr. it. di A. G. Conte, Einaudi, Torino 2009).

23 Stanley Cavell ha parlato di un «senso di affinità tra Benjamin e Wittgenstein» (S. Cavell, *Benjamin and Wittgenstein: Signals and Affinities*, in «Critical Inquiry» XXV, n. 2, 1999, p. 236). Blair Ogden ha sostenuto – con riferimento al secondo Wittgenstein – che «l’opera di Wittgenstein offre un illuminante termine di paragone per comprendere termini chiave di Benjamin» (B. Ogden, *Benjamin, Wittgenstein and Philosophical Anthropology: a Reevaluation of the Mimetic Faculty*, in «Grey Room», n. 39, 2010, p. 58), indicando nell’opera di Heinz Werner l’anello di collegamento tra i due pensatori (cfr. *ivi*, p. 66). Esplicitamente dedicato alla questione dell’immagine è poi il volume di P. Gabrielli, *Sinn und Bild bei Wittgenstein und Benjamin*, Peter Lang, Bern 2004.

Il lavoro più importante sul tema è probabilmente l’articolo di D. Schöttker, *Benjamin liest Wittgenstein*, in «Benjamin-Studien», n. 1, 2008, pp. 91-107. Schöttker rinviene proprio nella *Vorrede* al *Trauerspiel* «tracce di una lettura del *Tractatus*» (*ivi*, p. 101), a cominciare dal ruolo centrale che, nella «Premessa» benjaminiana, svolge appunto il «concetto di trattato» (*ivi*, p. 103). È, del resto, difficilmente pensabile che Benjamin non si sia imbattuto nel *Tractatus* tramite i suoi «contatti viennesi» (*ivi*, p. 100), sebbene egli citi Wittgenstein solo una volta di sfuggita in una tarda lettera a Horkheimer del 18 aprile 1939 (cfr. *ivi*, p. 92) e sebbene i biografi di Benjamin non registrino alcun «rapporto» diretto tra i due contemporanei (*ivi*, p. 91).

La relazione di raffigurazione consta delle coordinazioni degli elementi dell'immagine e delle cose [*Zuordnungen der Elemente des Bildes und der Sachen*] [2.1514].

Analogamente, per la *Vorrede* al *Trauerspiel*, l'idea è una coordinazione o configurazione di elementi:

I fenomeni non entrano a far parte del regno delle idee così, nella loro grezza configurazione empirica, a cui si mescola anche l'apparenza, bensì soltanto, recuperati, nei loro elementi. Essi alienano la propria falsa unità per partecipare, divisi, a quella autentica della verità. In questa loro divisione, i fenomeni sottostanno ai concetti. Sono questi che, nelle cose, compiono la separazione in elementi [...]. Attraverso il loro ruolo mediatore, i concetti propiziano per i fenomeni la partecipazione all'essere delle idee. E appunto questo ruolo mediatore li rende idonei all'altro e ugualmente originario compito della filosofia: alla rappresentazione delle idee [...]. Poiché le idee si rappresentano non attraverso se stesse, bensì puramente e unicamente tramite una coordinazione di elementi cosali [*in einer Zuordnung dinglicher Elemente*] nel concetto. Le idee riescono a questo in quanto configurazione [*Konfiguration*] di questi elementi.²⁴

Nel *Passagenwerk*, la configurazione diviene “costellazione” e l'idea “immagine”:

Immagine [*Bild*] è ciò in cui quel che è stato si unisce fulmineamente con l'ora in una costellazione [*Konstellation*]. In altre parole: immagine è la dialettica in stato di quiete. Poiché, mentre la relazione del presente con il passato è puramente temporale, continua, la relazione tra ciò che è stato e l'ora non è un decorso ma immagine, a salti. Solo le immagini dialettiche sono autentiche immagini (cioè non arcaiche); e il luogo in cui le si incontra è il linguaggio.²⁵

In modo non troppo dissimile, per Wittgenstein:

Alla configurazione [*Konfiguration*] dei segni semplici nel segno proposizionale corrisponde la configurazione degli oggetti nella situazione [3.21].

La proposizione elementare consta di nomi. Essa è una connessione, una concatenazione, di nomi [*ein Zusammenhang, eine Verkettung, von Namen*] [4.22].

24 W. Benjamin, *Gesammelte Schriften*, Unter Mitwirkung von Th. W. Adorno und G. Scholem hrsg. von R. Tiedemann und H. Schweppenhäuser, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1980 ss., Bd. I, pp. 213-14 (tr. it. *Il Dramma barocco tedesco*, a cura di E. Filippini, Einaudi, Torino 1980, p. 10).

25 W. Benjamin, *op. cit.*, Bd. V, pp. 576-577 [N 2a, 3] (tr. it. *Parigi. Capitale del XIX secolo*, a cura di G. Agamben, Einaudi, Torino 1986, p. 598).

Non si tratta – ovviamente – di portare a conguaglio l'immagine, nel senso di Wittgenstein, con l'immagine, nel senso di Benjamin. Tuttavia, questa appare obiettivamente come una trasposizione di quella dal campo della logica a quello della redenzione. Tale trasposizione determina una trasvalutazione della nozione di "possibilità", che *prima facie* si potrebbe definire come una restrizione della quantificazione (dovuta appunto allo slittamento dal campo logico a quello della salvezza), in cui solo *alcune* possibilità appaiono davvero rilevanti.

Per Wittgenstein, «la logica tratta di ogni possibilità, e tutte le possibilità [alle *Möglichkeiten*] sono i suoi fatti [...] noi non possiamo concepire alcun oggetto fuori della possibilità del suo nesso con altri [außerhalb der *Möglichkeit seiner Verbindung mit anderen*]» [2.0121]. Per Benjamin, viceversa:

L'idea di felicità che possiamo coltivare è tutta tinta del tempo a cui ci ha assegnato, una volta per tutte, il corso della nostra vita. Una gioia che potrebbe suscitare la nostra invidia, è solo nell'aria che abbiamo respirato, fra persone a cui avremmo potuto rivolgerci, con donne che avrebbero potuto farci dono di sé. Nell'idea di felicità, in altre parole, vibra indissolubilmente l'idea di redenzione.²⁶

Da un lato, in Wittgenstein, lo spazio logico, che pure si radica nella natura dell'oggetto:

Nella logica nulla è accidentale. Se la cosa può ricorrere nello stato di cose, la possibilità dello stato di cose dev'essere già pregiudicata nella cosa [2.012].

Se conosco l'oggetto, io conosco anche tutte le possibilità della sua ricorrenza in stati di cose. (Ognuna di tali possibilità dev'essere nella natura dell'oggetto [in der *Natur des Gegenstandes*]). Non può trovarsi successivamente una nuova possibilità [Es kann nicht nachträglich eine neue *Möglichkeit gefunden werden*] [2.0123].

Se sono dati tutti gli oggetti, con ciò sono dati tutti gli stati di cose possibili [2.0124].

Ogni cosa è come in uno spazio di possibili stati di cose. Questo spazio io posso pensarlo vuoto, ma io non posso pensare la cosa senza lo spazio [2.013].

La possibilità della sua ricorrenza in stati di cose è la forma dell'oggetto [2.0141].

Dall'altro, in Benjamin, la possibilità come *ripetizione inaudita*, che ha piuttosto che vedere con ciò che Wittgenstein chiamerebbe per un verso la

26 W. Benjamin, *op. cit.*, Bd. I, p. 693 (tesi II) (tr. it. *Angelus Novus. Saggi e frammenti*, a cura di R. Solmi, Einaudi, Torino 1995, pp. 75-76).

«vita» [6.211] e per l'altro la «grazia [*Gnade*]» [6.374]. La ritmica dell'originario

vuol essere conosciuta quale restaurazione, come ripristino da un lato, e, dall'altro e proprio per questo, come un che di imperfetto e di non conchiuso [...]. Le direttive della considerazione filosofica sono indicate nella dialettica che è intrinseca all'origine. Da essa risulta, in tutto ciò che è essenziale, come l'unicità e la ripetizione si condizionino l'un l'altra.²⁷

Quella, che sopra abbiamo descritto come una restrizione della quantificazione, potrebbe dunque in verità essere un ampliamento. La grazia, così come l'origine, non riguarda semplicemente alcune possibilità, più significative di altre, ma ciò che si potrebbe definire l'impossibile, ciò che sta al di là della possibilità. È questo l'"inaudito" benjaminiano.²⁸

Per Wittgenstein, «in nessun modo può concludersi dal sussistere d'una qualsiasi situazione al sussistere d'una situazione affatto differente da essa» [5.135]. «Una necessità cogente [*Zwang*], per la quale qualcosa debba avvenire poiché qualcos'altro è avvenuto, non v'è. V'è solo una necessità logica [logische *Notwendigkeit*]» [6.37].

Questo elemento umano della filosofia di Wittgenstein,²⁹ fa il paio – mi pare – con il suo elemento mistico e metafisico. Più in generale, come si potrebbe sostenere, un empirismo radicale è un presupposto indispensabile della metafisica. Solo se le connessioni apparentemente più salde, come quelle di tipo causale, vengono sistematicamente sospese, si apre anche uno spazio per la grazia, che appunto disconnette gli inseparabili per riconfigurarli altrimenti. Così – per Benjamin – i concetti, seguendo la nervatura delle cose, compiono nelle cose la separazione in elementi, mentre le idee (le immagini) attendono a una ricombinazione inaudita degli *stessi* elementi.

Che tale operazione non sia un gioco intellettuale sterile, e che decisiva non sia la riconfigurazione in quanto tale, ma quella *specificamente* riconfigurazione che salva, segna appunto la differenza tra il pensiero di Benjamin e una mera teoria combinatoria della possibilità, che – come tale – potrebbe benissimo, a differenza di quanto si deve affermare per Benjamin, essere compatibile con o fungere da giustificazione per una teoria del progresso.

27 W. Benjamin, *op. cit.*, Bd. I, p. 226 (tr. it. *Il Dramma barocco tedesco*, cit., p. 24).

28 Wittgenstein, a sua volta, afferma: «Noi sentiamo che, persino nell'ipotesi che tutte le *possibili* domande scientifiche abbiano avuto risposta, i nostri problemi vitali non sono ancora neppure sfiorati. Certo, allora non resta più domanda alcuna; e appunto questa è la risposta» [6.52].

29 «Che il sole domani sorgerà è un'ipotesi; e ciò vuol dire: Noi non *sappiamo* se esso sorgerà» [6.36311].

3. Il ritorno delle disposizioni

C'è qualcosa di nuovo nella teoria della modalità, anzi d'antico. Si tratta del ritorno delle disposizioni, con esplicito riferimento alla trattazione aristotelica della potenzialità in *Metafisica* Θ . Disposizioni come la fragilità di un vaso, l'irascibilità di una persona, la trasmissibilità di un virus tornano a costituire la base di una semantica della modalità, che – all'opposto di quella dei mondi possibili – spieghi la possibilità con la potenzialità, e non viceversa.

Nell'esposizione di Barbara Vetter – che di questo cambio di clima filosofico si fa intelligente interprete – la relazione tra potenzialità e possibilità è «una relazione tra modalità *localizzata* e *non-localizzata*».³⁰ Le potenzialità sono «radicate negli oggetti», e la potenzialità è appunto «la nozione primitiva», a partire dalla quale si può poi spiegare la possibilità: «La potenzialità è, metaforicamente parlando, la possibilità ancorata a oggetti individuali»; la tesi di Vetter è che «ogni possibilità è ancorata in un oggetto individuale».³¹ Contro il realismo modale di Lewis – la cui idea di «sopravvenienza *humiana*» conduce a «“esternalizzare” la modalità», escludendola dalla «base di sopravvenienza», che sarebbe costituita invece da «fatti in profondità non-modal»³² – gli anti-*humani* rivendicano – sulla base del realismo scientifico – che «se il mondo è irriducibilmente disposizionale, allora è irriducibilmente modale. Ma la modalità, che esso fondamentalmente contiene, è *localizzata*», mentre la semantica dei mondi possibili viene derubricata a semplice «strumento euristico».³³ Si tratta dunque di un approccio realistico e anti-riduzionistico, secondo il quale le disposizioni sono «irriducibili»³⁴ e «del tutto indipendenti dalla mente».³⁵

Vetter attende non soltanto a una costruzione completa del concetto di disposizionalismo, ma altresì – come il titolo del libro suggerisce – a una sua significativa «espansione», che lo mette in grado di giustificare la

30 B. Vetter, *Potentiality: From Dispositions to Modality*, Oxford University Press, Oxford 2015, p. 2.

31 *Ivi*, p. 3. Analogamente, «l'essenza, come la potenzialità, è localizzata: una proprietà è essenziale a un oggetto particolare. La necessità, come la possibilità, non è localizzata: il fatto che sia necessario così-e-così non è innanzitutto un fatto relativo a un oggetto particolare, ma un fatto che attiene a come il mondo deve [*must*] essere» (*ibid.*). Il riferimento è qui soprattutto a K. Fine, *Essence and Modality*, «Philosophical Perspectives», n. 8, 1994, pp. 1-16.

32 *Ivi*, p. 7.

33 *Ivi*, p. 10.

34 *Ivi*, p. 11.

35 *Ivi*, p. 13.

«possibilità metafisica».³⁶ In particolare, «quando parliamo di possibilità, parliamo di potenzialità astraendo da chi la possiede; una possibilità è una potenzialità *in qualche parte del mondo*, non importa dove».³⁷ La riduzione della possibilità alla potenzialità³⁸ non è una forma di riduzionismo modale, perché «la nozione di potenzialità è una nozione modale, se ve n'è una».³⁹ La teoria disposizionalista, così riformulata, «ci dice piuttosto dove cercare la modalità: nelle proprietà degli oggetti», fornendo «un riordinamento esplicativo del pacchetto dei concetti modali, ponendo la nozione di potenzialità alla base, e costruendovi sopra le altre nozioni, in particolare quella di possibilità».⁴⁰ La possibilità resta quindi in certo modo astratta o derivata.

36 *Ivi*, p. 23.

37 *Ivi*, p. 197.

38 Secondo il principio: «**POSSIBILITÀ** è possibile che $p =_{df}$: qualcosa ha una potenzialità iterata che sia il caso che p » (*ivi*, p. 197). Il principio mostra la riducibilità della possibilità, che è sempre proposizionale («essere il caso che p »), appunto alla potenzialità, che è invece localizzata e ancorata a un (s)oggetto («Qualcosa»). L'idea di iterazione è indispensabile per spiegare casi come la possibilità che la mia pronipote sia una pittrice. Attualmente non ho pronipoti: potrei non averne mai, o potrei avere, in futuro, solo pronipoti maschi. In casi come questi, «ho la potenzialità di avere un figlio che ha la potenzialità di avere un figlio che ha la potenzialità di avere una figlia che ha la potenzialità di essere una pittrice. Dunque qualcosa (cioè io) ha una potenzialità iterata che sia il caso che la mia pronipote sia una pittrice» (*ivi*, p. 201).

In sede di tassonomia, rilevante appare altresì la distinzione tra potenzialità intrinseche, congiunte ed estrinseche. «Tipicamente, i termini disposizionali (termini che hanno la forma "F-bile" e termini connessi) ascrivono potenzialità intrinseche: " x è rompibile" non diventa falso, quando l'oggetto x è impacchettato in un involucro anti-deformazione» (*ivi*, p. 218), per esempio se sto trasportando un vaso cinese in un contenitore di polistirolo durante un trasloco. In questo caso però l'involucro di polistirolo e il vaso hanno una potenzialità congiunta (*joint potentiality*), che dota il vaso – di per se stesso fragile – della potenzialità estrinseca di non rompersi. Anche la potenzialità della chiave di aprire una porta è estrinseca, perché dipende, innanzitutto, dall'esistenza della porta: «La potenzialità di stare in una relazione R con un particolare oggetto b , in quanto posseduta da un oggetto a distinto da b , è sempre estrinseca» (*ivi*, p. 221).

39 *Ivi*, p. 198.

40 *Ibid.*

EMILIO CARLO CORRIERO

DINAMICA DELL'ATTUALITÀ Esistenza e fondamento nell'ultimo Schelling

Se l'attenzione alla filosofia di Schelling in ambito tedesco, italiano e francese, nel corso del Novecento, è rimasta pressoché costante a partire dagli anni Cinquanta, in questi primi anni del XXI secolo si registra, per un verso, un innegabile appannamento di quelle tradizioni (fatte ovviamente alcune eccezioni) e, per l'altro, si assiste ad un'autentica rinascita degli studi schellinghiani in ambito anglofono, una rinascita capace di rivitalizzare le più antiche tradizioni e in qualche modo di dettare l'agenda degli studi schellinghiani in generale. Si pensi infatti – solo per fare alcuni esempi – alla fondazione della North American Schelling Society (2011) con i suoi convegni internazionali, al convegno svoltosi a Berlino nell'ottobre del 2014, che ha visto la presenza dei maggiori schellinghiani di lingua inglese e ha sancito la stretta collaborazione con la Internationale Schelling-Gesellschaft avviata già nel 2012, e infine alla recente fondazione della rivista *Schelling-Studien* (2013), nata anch'essa sotto analoghi auspici.

È innegabile che questo nuovo interesse per le opere di Schelling passi in buona misura per una riconsiderazione delle tesi della sua *Naturphilosophie*. A conferma di questo specifico interesse maturato nel contesto filosofico di lingua inglese, vi sono le oramai numerose traduzioni, nonché il numero considerevole di monografie e raccolte di saggi dedicate al tema. In particolare, oltre ai lavori più datati di J.L. Esposito (1977), A. Bowie (1994) e D. E. Snow (1996), si segnalano le più recenti edizioni *The New Schelling* (J. Norman-A. Welchman eds., 2004), *Schelling Now* (J. Wirth ed., 2004), *Nature and Realism in Schellings Philosophy* (E.C. Corriero-A. Dezi eds., 2013) e *Interpreting Schelling* (L. Ostaric ed., 2014), nonché l'importante monografia *Philosophies of Nature After Schelling* (2006),¹ con la quale l'autore, Iain Hamilton Grant – peraltro presente in molte delle succitate raccolte e curatore della edizione che raccoglie diverse opere di

1 Edizione italiana a cura di E.C. Corriero, I.H. Grant, *Filosofie della natura dopo Schelling*, Rosenberg & Sellier, Torino 2017.

filosofia della natura di Schelling—,² è divenuto l'esponente di punta di un nuovo modo di pensare alla *Naturphilosophie* di Schelling e al suo pensiero in generale.

Le ragioni di questa predilezione generalizzata per le tesi fondamentali della *Naturphilosophie* di Schelling, che fra l'altro anche in Italia aveva avuto grandi interpreti come Giuseppe Semerari e Francesco Moiso, sono molteplici, ma certamente affondano le loro radici nell'eccedenza ontologica, mai del tutto risolvibile concettualmente, che caratterizza il Real-Idealismo di Schelling, vale a dire nella sua particolare nozione di *Wirklichkeit* (attualità, realtà effettiva),³ che tanto peso ha avuto per la successiva filosofia dell'esistenza (basti pensare all'entusiasmo con cui Kierkegaard attese le prime lezioni di Berlino, salvo poi venirne presto deluso!) e che ha contraddistinto le interpretazioni materialistiche di pensatori come Jürgen Habermas, Ernst Bloch, e Manfred Frank.⁴

Sul piano più strettamente teorico, la recente rinascita schellinghiana si è in qualche modo intrecciata al realismo speculativo⁵ e al nuovo realismo, sia nel suo versante per così epistemologico,⁶ sia nel suo versante ontologico,⁷ in parte tuttavia sottovalutando il significato dinamico della *Wirklichkeit* schellinghiana e la sua assoluta libertà: fattori che, come vedremo, derivano anch'essi dalle tesi fondamentali di filosofia della natura, e che si ripresentano financo nella fondazione dei principi della filosofia positiva, come peraltro risulta efficacemente dal confronto con le tesi iniziali dell'ultimo scritto di filosofia della natura, la *Darstellung des Naturprocesses* del 1844.

2 F.W.J. Schelling, *On The World Soul and Other Naturephilosophical Writings*, ed. by I.H. Grant, SUNY Press, New York 2017.

3 Cfr. l'Introduzione di Manfred Frank a F.W.J. Schelling, *Philosophie der Offenbarung* [1841-42], *Paulus-Nachschrift*, a cura di M. Frank, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1993; sul *thauma* della realtà nell'ultimo Schelling si veda M. Cacciari, *Schelling postumo*, prefazione a E.C. Corriero, *Vertigini della ragione. Schelling e Nietzsche*, Rosenberg & Sellier, Torino 2012.

4 Cfr. E.C. Corriero, *Libertà e conflitto. Da Heidegger a Schelling, per un'ontologia dinamica*, Rosenberg & Sellier, Torino 2012, in particolare pp. 40-53.

5 Si pensi per esempio al convegno dal titolo *Speculative Realism* tenuto a Londra nel 2007, i cui contenuti sono pubblicati in *Collapse*, III, Urbanomic, London, 2007, e al workshop tenuto su analoghi temi nel 2009 a Bristol, in cui i contributi schellinghiani alla discussione si devono soprattutto a Iain Hamilton Grant.

6 Cfr. per esempio M. Gabriel, *Il senso dell'esistenza. Per un nuovo realismo ontologico*, tr. it. di S.L. Mastrone, Carocci, Roma 2012.

7 Cfr. per esempio Maurizio Ferraris, *Positive Realism* in E.C. Corriero, A. Dezi (eds.), *Nature and Realism in Schelling's Philosophy*, Accademia University Press, Torino 2013.

1. *Il realismo dell'Idealismo di Schelling*

Ora, un realismo filosofico non ingenuo deve certamente confrontarsi con le sue radici storiche e in questo senso la posizione filosofica di Schelling all'interno dell'Idealismo classico tedesco è sicuramente determinante e capace di informare efficacemente l'attuale dibattito. In quest'ottica, la filosofia di Schelling si presenta a tutta prima come un terreno incredibilmente fertile, poiché da un lato contribuì senza dubbio a superare il criticismo kantiano (e il conseguente correlazionismo oggetto delle critiche dei realisti), predisponendo di fatto quella filosofia dell'Identità a partire dalla quale Hegel avrebbe potuto imbastire il suo imponente sistema, e, dall'altro, proprio nel tentativo di superare Kant, maturò una filosofia della natura che sarebbe rimasta, nelle sue tesi essenziali, il vero nucleo teorico di quella stessa filosofia dell'Identità (come dimostra efficacemente soprattutto il *System der gesamten Philosophie* del 1804) e che avrebbe continuato a influenzare il procedere filosofico di Schelling fino almeno al 1844, anno di pubblicazione della *Darstellung des Naturprocesses*.

Tuttavia, come si vedrà, la priorità ontologica assegnata alla natura rispetto allo spirito, che sembra dare immediato sostegno alle tesi realistiche, va sempre considerata in Schelling alla luce di un dinamismo originario e permanente che caratterizza la natura come divenir-essere (*das Werden zum Seyn* del commento al *Filebo* platonico), e che non può esser letto separatamente da una concezione identitaria che pure accompagna l'intero sviluppo della sua filosofia.

Per chiarire la prospettiva realistica di Schelling che matura in un contesto idealistico è necessario rifarsi anzitutto alla definizione fondamentale dell'Idealismo tedesco. A questo proposito, risultano assai preziose le sintesi proposte da due eminenti storici della filosofia tedesca: Manfred Frank e Dieter Henrich, il primo certamente più orientato in senso schellinghiano, il secondo sicuramente più vicino alle tesi di Hegel.

Manfred Frank ritiene che per comprendere le ragioni "realistiche" dell'Idealismo di Schelling si debba partire anzitutto dalla convinzione – che Hegel ha contribuito in modo decisivo a rendere vincolante – secondo la quale una posizione filosofica che si definisca "idealistica" deve indicare la "coscienza" come un fenomeno di per sé autosufficiente e in grado di comprendere, con i propri mezzi, i presupposti della sua stessa *esistenza*.⁸

⁸ Si veda M. Frank, *Natura e Spirito. Lezioni sulla filosofia di Schelling* (2008-2009), tr. it. a cura di E.C. Corriero, Rosenberg & Sellier, Torino 2010.

Come è noto, nel suo percorso filosofico e sin dai suoi primi passi, Schelling ha evidenziato come la nostra coscienza poggia su di un fondamento reale (naturale) mai del tutto riducibile alla coscienza stessa. Secondo la concezione idealistica sopra descritta, tale fondamento *naturale* dovrebbe essere inteso come un mero “presupposto” dello Spirito che viene interamente risolto (*aufgelöst*) nel movimento dello Spirito stesso. In una tale concezione la “presupposizione” di una realtà (*Wirklichkeit*) esistente in modo indipendente dallo Spirito viene del tutto risolta e superata (*aufgehoben*) mediante una “posizione” successiva che, ben descritta dal concetto hegeliano di *Aufhebung*, supera quel presupposto conservandolo, però, in sé come forma dello Spirito stesso. Tuttavia, le premesse idealistiche riconducibili a Hegel, e che trovano la loro massima espressione nei primi passi della sua *Logica*, sono del tutto inconciliabili con la concezione di Schelling, secondo la quale il “principio reale” rimane sempre come un fondamento indeducibile e appunto “imprensabile” (per usare un’espressione della sua *Spätphilosophie*), determinando così una posizione filosofica che eccede le tesi dell’idealismo hegeliano e si proietta apparentemente nella direzione di una filosofia dell’esistenza.

La definizione di Idealismo fornita da Manfred Frank che abbiamo seguito sin qui si rifà in qualche modo a un’efficace sintesi delle posizioni dei tre grandi idealisti tedeschi proposta da Dieter Henrich a Heidelberg a metà degli anni Sessanta. Secondo Henrich, i tre grandi idealisti, Fichte, Schelling e Hegel, sarebbero partiti dalla comune convinzione secondo la quale il fondamento su cui poggia l’idealismo sarebbe in fondo l’evidenza cartesiana della nostra certezza-di-sé (*Selbstgewissheit*). Le posizioni dei tre filosofi sarebbero quindi riconducibili ad un’unica proposizione accolta nella sostanza da tutti e tre pur con diverse e decisive sottolineature, dalle quali si renderebbero più comprensibili le differenti direzioni teoriche intraprese.

Fichte avrebbe espresso questa convinzione con l’espressione: «nell’Io si deve pensare qualcosa di incondizionato», accentuando l’Io e così delimitando il campo ontologico all’interno di una contrapposizione gnoseologica al Non-Io, che in ogni caso viene incluso nella sfera dell’Io infinito. Della tesi di Fichte Schelling avrebbe sottolineato invece l’incondizionato: ossia, «nell’Io si deve pensare qualcosa di *incondizionato, in quanto tale*»; e, infine, Hegel avrebbe assunto parzialmente la posizione di Schelling, per poi superarla nella convinzione che «l’Incondizionato è *da pensare* nell’Io in quanto tale», così quindi sottolineando la “pensabilità” di questo incondizionato nell’Io, ossia la sua *intelligibilità* a partire dalla struttura della riflessione.

L'accento di Hegel starebbe dunque a evidenziare come, pur assumendo qualcosa di (solo inizialmente) incondizionato nell'Io (qui più ampiamente inteso come sfera ideale), tale incondizionato viene comunque riassunto e risolto *nel pensiero*, ossia nel movimento del Concetto, come una semplice forma da superare (*aufzuheben*).

L'accento che invece, secondo Henrich, Schelling avrebbe posto sull'*Incondizionato in quanto tale* avrebbe caratterizzato l'intero corso della sua filosofia sin dalle sue primi mosse fichtiane, per poi eccedere i limiti dell'Io nella direzione dell'Assoluto.

Di fatti, già nello scritto *Sull'Io come principio della filosofia, ovvero dell'Incondizionato nel sapere umano*, l'Io assoluto quale incondizionato fondamento ultimo di ogni realtà viene inteso come «assoluta potenza» di essere, vale a dire come pura “attualità” (*Wirklichkeit*), da cui discende ogni “forma” possibile dell'Essere. Ma l'Io assoluto dello scritto del 1795, fortemente connotato in senso fichtiano, conserva ancora l'opposizione fra l'Io e il Non-Io che dovrà invece essere preceduta ontologicamente dall'assoluta “attualità” dell'Essere, in quanto assoluta Identità priva di commesure. Decisivo in questo passaggio cruciale della filosofia di Schelling risulterà, come ha osservato Henrich nella sua interpretazione del frammento *Urtheil und Seyn*, il contributo portato da Hölderlin,⁹ per il quale l'assoluta Identità dell'Essere precede ontologicamente ogni distinzione dell'Essere (compresa ovviamente la distinzione fra e Io e Non-Io) e ogni possibilità di giudizio, compreso quello di identità, costituendo dunque una soglia *imprensabile* a ogni tentativo di auto-mediazione del pensiero, e aprendo di fatto la strada alla concezione positiva del *Seyn* proposta da Schelling nella sua tarda filosofia, su cui pare avere buon gioco una lettura schiettamente realistica delle posizioni del filosofo. Tuttavia, come si è detto, ciò è possibile solo a condizione di limitare la considerazione della *Wirklichkeit* dell'essere alla sua assoluta posizione, trascurando così la sua innata e libera dinamica.

Del resto, la tesi precritica kantiana sull'Essere come “posizione assoluta”, alla quale probabilmente si rifaceva Hölderlin e che influenzerà in modo decisivo Schelling, nel suo progressivo avvicinamento alla filosofia dell'Identità, si traduce sul piano dinamico, già a partire dalle *Abhandlungen* del 1796-1797, in una priorità (qui gnoseologica prima ancora che on-

9 Cfr. in particolare a proposito della rilevanza del frammento *Urtheil und Seyn*, D. Henrich, *Konstellationen. Probleme und Debatten am Ursprung der idealistischen Philosophie (1789-1795)*, Klett-Cotta, Stuttgart 1991 e *Der Grund im Bewußtsein. Untersuchungen zu Hölderlins Denken (1794-1795)*, Klett-Cotta, Stuttgart 1992.

tologica) assegnata all'attività *reale* in quanto contrapposta all'attività *ideale*, all'interno dello Spirito, che proprio a partire da questi scritti occupa l'ambito che Schelling in precedenza aveva assegnato all'Incondizionato dell'Io. Proprio quest'Incondizionato sarà esplicitamente descritto come il vero e autentico «oggetto» della filosofia della natura nel *Primo Abbozzo di un sistema di filosofia della natura* del 1798.

Se dunque nello scritto *Sull'Io*, l'unità in-oggettuale, che si riassume nell'incondizionato, è indicata ancora con l'Io assoluto, nell'*Ester Entwurf* è descritto come l'Incondizionato della natura: vale a dire come quell'essere originario che, in quanto imprevedibile fondamento dell'essere, è identificato da Schelling con il divenire dell'essere che si qualifica come «il costruire stesso», ovvero con «la suprema attività costruttrice» (SW I/3, 12).¹⁰

2. Filosofia “positiva” della natura

Quando ci si riferisce alla filosofia positiva di Schelling come all'esito di un ritorno al Kant precritico¹¹ e dunque alla concezione dell'essere come *absolute Setzung*, non va dimenticata la prudenza con la quale lo stesso Schelling descrive la fondazione dei principi della filosofia positiva lasciando sempre a “fondamento” dell'essere l'assoluta libertà dell'inizio. Nelle sue lezioni di Berlino, Schelling descrive la sua filosofia positiva come una filosofia incapace di alcuna fondazione,¹² ossia del tutto fondata nella libertà originaria dell'essere e pertanto resistente a qualsivoglia costruzione onto-teologica.¹³ Particolarmente significativa in questo senso risulta la descrizione dell'*unvordenkliches Seyn* come “puramente accidentale”.

Se come si è osservato da più parti (e come del resto afferma esplicitamente lo stesso Schelling) la concezione della libertà ontologica delle *Ricerche filosofiche*, che finirà per caratterizzare anche la particolare “fon-

10 F.W.J. Schelling, *Sämtliche Werke* (= SW), a cura di K.F.A. Schelling, 14 voll., Stuttgart-Augsburg, Cotta 1856-1861, vol. I/3, p. 12.

11 M. Frank, *Existenz, Identität und Urteil. Schellings Späte Rückkehr zu Kant* in M. Frank, *Auswege aus dem deutschen Idealismus*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 2007, pp. 375-414.

12 F.W.J. Schelling, *Philosophie der Offenbarung* [1841-42], cit., p. 138 (= Schelling 1993).

13 Cfr. C. Ciancio, *Essere e libertà nell'ultimo Schelling*, in «Giornale di metafisica», XXVI, 2004, pp. 69-90.

dazione” della filosofia positiva, affonda le sue radici nella filosofia della natura precedente (SW I/7, 371), ciò si deve al fatto che quest’ultima si qualifica come quella Scienza che «costituisce il fondamento dell’intero sistema filosofico»,¹⁴ poiché ha per oggetto “il divenire dell’essere”, la sua dinamica interna e costitutiva.

In un saggio dei primi anni Ottanta, Walter E. Erhardt suggeriva di intendere la relazione tra la filosofia della natura, correttamente intesa come fondamento dell’intera filosofia, e la filosofia positiva come il rapporto che intercorre fra un corpo e i suoi organi.¹⁵ In questa unità organica che avrebbe al centro la libertà non vi sarebbe spazio per una lettura materialistica della filosofia di Schelling, poiché la filosofia della natura non poggia su di una banale priorità di ordine ontologico assegnata alla natura rispetto allo spirito. Se è vero, infatti, che, tanto nelle prime tesi di filosofia della natura quanto nelle posizioni fondamentali della filosofia positiva, Schelling assegna una priorità ontologico-modale alla attualità (*Wirklichkeit*) rispetto alla possibilità (*Möglichkeit*), altrettanto vero è che tale priorità assegnata alla *Wirklichkeit* rimanda sempre ad un ambito dinamico-effettuale libero, che precede e accompagna la costruzione della *materia* e la definizione dell’*essere stesso*.

Come si legge di fatto in apertura della *Allgemeine Deduktion des dynamischen Processes*, «la scienza della natura ha un unico compito: quello di *costruire la materia*». Ora tale compito, realizzabile per Schelling attraverso il metodo speculativo, rimanda alla descrizione di un “processo dinamico” che è alla base del fondamento dell’essere e dunque del costituirsi della materia in quanto *primum existens*, e si ripete continuamente e a diversi livelli e potenze dell’essere stesso, accompagnando dunque l’essere nel suo continuo costituirsi.

Se con la sua filosofia della natura Schelling intende certamente percorrere e sondare le varie fasi e potenze di questo processo, va da sé che ciò che costituisce la vera essenza della sua *Naturphilosophie* non può che essere l’indagine sul fondamento originario dell’essere: un’indagine che, data l’inoggettivabilità dell’oggetto in discussione, è necessariamente votata al fallimento e si limita a descrivere in via ipotetica (o, meglio, speculativa) quell’incondizionato che precede l’essere e le sue forme come “assoluta attività” (SW I/3, 11).

14 F.W.J. Schelling, *Einleitung in die Philosophie*, a cura di W.E. Erhardt, Frommann Holzboog, Stuttgart 1989, p. 10 (= Schelling 1989).

15 W.E. Erhardt, *Die Naturphilosophie und die Philosophie der Offenbarung*, in H.-J. Sandkühler (Hrsg.), *Natur und geschichtlicher Prozeß*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1984, p. 339.

Se è vero dunque che sin dalle tesi espresse nella *Darstellung meines Systems der Philosophie* la materia è certamente descritta come quel *primum existens*, in cui si trovano uniti il principio reale e il principio ideale, tuttavia esso presuppone ancor sempre l'identità assoluta, appunto incondizionata, la cui essenza altro non è che *forza*:

§52. L'essenza dell'identità assoluta, in quanto è immediatamente causa di realtà [Realität], è forza. Risulta dal concetto di forza. Giacché ogni fondamento immanente di realtà si chiama forza (SW I/4, 145).

L'affermazione di Schelling va letta tenendo fermo che l'identità assoluta è da intendersi come assoluta Attualità [*Wirklichkeit*, la cui stessa etimologia rimanda all'effettività (*wirken*)] dell'essere, che non deve essere letta come l'*absolute Setzung* (assoluta posizione) del Kant precritico, ma piuttosto come l'*absolute Thätigkeit* (assoluta attività) che caratterizza l'incondizionato dell'*Erster Entwurf*: vale a dire come l'Essere incondizionato che determina nella propria *dinamica* (sempre diveniente) la successiva e costante distinzione nelle varie realtà [*Realitäten*] dell'essere.

Va chiarito che la potenzialità espressa dall'incondizionato diveniente del *Primo abbozzo* non è da intendersi come l'*infinita potenza* di essere altro, poiché questa, come si legge nelle lezioni di filosofia della rivelazione, è semplicemente il contenuto della ragione, ossia il contenuto dell'infinita potenza del conoscere (SW II/2, 75).

Quella potenzialità originaria è invece esattamente ciò di cui è in cerca la filosofia positiva:

La potenza (il contenuto immediato della ragione) è in se stessa l'indeterminato (το αόριστον); in quanto essa può essere potenza, oggetto, materia (queste espressioni sono infatti equivalenti), e perfino l'essente. Non si ha perciò l'essente stesso (*das Seyende*) fintantoché non si sia escluso quell'elemento materiale o meramente potenziale (SW II/2, 75 e seg.)

Prima ancora di ciò che è contenuto della ragione, è presente secondo Schelling ciò che rende possibile la potenza dell'essere: l'essere che Schelling descrive, nella sua tarda filosofia, come *das Unverdenkliche*, del resto, «non per il fatto che si dà un pensare, infatti, si dà un essere, ma perché c'è un essere, si dà un pensare» (SW II/2, 162).

In virtù della priorità ontologico-modale assegnata alla *Wirklichkeit* rispetto alla *Möglichkeit*, l'essere imprevedibile letteralmente viene prima della ragione (in quanto questa è l'infinita potenza del conoscere) che lo pensa. Ma proprio in quanto precede ontologicamente e garantisce la pos-

sibilità, l'infinita potenza dell'essere, la *Wirklichkeit* dell'essere può essere descritta come *potentia potentiae*.

La *Wirklichkeit* dell'essere è *potentia potentiae*: quella potenza (chiamata così impropriamente), che ha in suo potere la potenza (stessa) (Schelling 1993, 163 e seg.), mentre essa prima tra tutti fonda onticamente il progetto, la potenza, di questa *dynamis*.

La *potentia pura*, l'inizio della filosofia negativa, era perfino incapace di essere potenza e non si poteva considerare come tale. Solo l'esser puro è la potenza della potenza, e dal momento che non può essere potenza dell'*actus*, è materialmente già *potentia potentiae*. Ciò che ha sempre prima il suo Essere, è propriamente qualcosa che può volere o iniziare, per il fatto che ha il suo Essere indipendentemente da sé, ovvero che ha il suo Essere già prima ed è sicuro di esso (Schelling 1993, 165).

In un saggio dedicato alle varie fasi della filosofia della natura, Iain Hamilton Grant sostiene che l'assoluta attività dell'incondizionato dell'essere descritta per esempio nell'*Erster Entwurf* si tradurrebbe nel tardo Schelling nell'infinita potenza dell'essere.¹⁶ In parziale rettifica di quella lettura, quello che qui sostengo è che l'assoluta attività dell'essere, vale a dire la sua dinamica originaria e permanente, trova piuttosto traduzione nella *Wirklichkeit* dell'*unvordenkliches Seyn*, in quanto *potentia potentiae*, che trasmette la sua libertà alle diverse e successive potenze dell'essere. A conferma di ciò, come vedremo, nella *Darstellung des Naturprocesses* il passaggio dall'Idea dell'ente alla sua effettiva realizzazione (materiale) avviene in forza di una *universio* che inverte l'ordine soggetto(-A)-oggetto(+A) nel quale la ragione pensa dapprima l'essere come potenza di essere e quindi come soggetto (-A).

In questo senso, in quanto cioè si rivolge all'impossibile fondamento dell'essere descrivendolo speculativamente come un ambito dinamico, vale a dire come ciò che non può essere "pensato" dalla ragione semplicemente come *das Seynkönnende*, ma esclusivamente come ciò che è già da sempre (e dunque prima di poter esser mero contenuto della ragione) come *dynamis* originaria, come *potentia potentiae*, la filosofia della natura è da intendersi sin dai suoi inizi e a maggior ragione nelle sue espressioni più tarde, come una filosofia "positiva". D'altra parte, si può senz'altro dire che la *Naturphilosophie* di Schelling comincia proprio con il suo commento al *Timeo* (e al *Filebo*) di Platone, dialogo che lo stesso Schelling nelle

16 Cfr. I.H. Grant, *The Remains of the World: Grounds and Powers in Schelling's Later Naturphilosophie*, in «Schelling Studien», n. 1, 2013 pp. 3-24.

lezioni di Berlino non esita a definire come un'opera filosofica nella quale si compie un primo passaggio al positivo (SW II/2, 100).

Per accennare alla relazione che passa tra filosofia della natura e filosofia positiva è utile rifarsi alle tesi della *Darstellung des Naturprocesses* del 1844.¹⁷ Nelle prime battute di questo scritto Schelling descrive immediatamente quale sia l'oggetto della filosofia in generale e della filosofia della natura in particolare: ossia «l'esistente in generale, indipendente da tutte le determinazioni particolari e accidentali». Quest'esistente in generale, indipendente da qualsivoglia determinazione particolare, è da leggersi in chiara e diretta affinità all'*essere stesso* (*Seyn Selbst*) incondizionato, quale è descritto nel primo principio dell'*Erster Entwurf*. Nel chiarire l'oggetto principale della filosofia, come l'esistente in generale, Schelling pone alcune decisive domande che hanno il compito di definire il percorso che l'indagine deve seguire: «Cos'è l'esistente? Cosa è proprio dell'esistente», ma soprattutto: «cosa sto pensando quando penso l'esistente?» (SW I/10, 303). Porre la domanda «Was denke ich, wenn ich das Existirende denke?» assieme alla prima questione «Was ist das Existirende?» significa immediatamente collocare quest'ultima centrale questione nell'ambito della filosofia positiva. La domanda «che cosa sto pensando quando penso l'esistente?» introduce chiaramente al rapporto che intercorre tra essere e pensiero nel contesto della filosofia positiva, laddove si chiarisce che «non per il fatto che si dà un pensare si dà un essere, ma perché c'è un essere si dà un pensare» (SW II/3, 162). Questa precedenza attribuita all'essere del resto non costituisce una novità che caratterizza l'ultima fase del pensiero di Schelling, poiché di fatto la ritroviamo già nel *Primo Abbozzo*, allorché si legge che

Il concetto di essere come di qualcosa di originario va semplicemente eliminato dalla filosofia della natura (proprio come dalla filosofia trascendentale).

Questo e nient'altro significa [...] che la natura deve essere considerata incondizionata (SW I/3, 12).

Pensare l'esistente significa farsene un concetto, ma il concetto dell'esistente non può certo avere una priorità sull'essere stesso, giacché delimitando l'oggetto da concettualizzare/pensare già presuppone una forma di condizionatezza.

17 Allo scritto dedica pagine significative Thomas Buchheim nel suo *Eins von Allem. Die Selbstbescheidung des Idealismus in Schelling's Spätphilosophie*, Meiner, Hamburg 1992, pp. 121 ss.

Questo breve passo descrive un primo approccio certamente “positivo” che caratterizza le tesi fondamentali della filosofia della natura, e che ritroviamo più chiaramente nella *Darstellung* del 1844.

Pensare l'esistente in generale significa pensare il suo *divenire* (il *divenir-essere*), vale a dire la sua diveniente “fondazione” in quanto farsi-essere. Pensare l'esistente in generale non può allora significare altro che pensare il suo divenire, il suo fondarsi, che si compie appunto “quando” lo penso, ovvero *costruendolo*. Pensare l'esistente in generale significa “pensarne” la dinamica, ossia “crearlo”, così come filosofare sulla natura significa creare la natura stessa.¹⁸ Del resto, nella stessa determinazione dell'essere stesso delle lezioni di Berlino, Schelling chiarisce come in fondo il suo concetto non sia qualcosa di immediato, ma debba anzi essere prodotto (*erzeugt*; SW II/2, 77). Di fatto, le ipotesi speculative della filosofia positiva di Schelling riprendono il metodo della fisica speculativa che sta alla base della sua *Naturphilosophie*.

Ora, la speculazione della filosofia positiva riguarda innanzitutto e per lo più la “fondazione” dell'essere stesso o meglio la deduzione dei principi dell'esistenza. Ciò è particolarmente evidente nelle prime lezioni di introduzione alla filosofia della rivelazione (*Begründung der positiven Philosophie*) o ancor più nell'agile scritto *Andere Deduktion der Principien der positiven Philosophie*, che ribalta l'ordine dei principi partendo dall'essere imprevedibile.

In continuità con le tesi della *Allgemeine Deduktion* (1801), le ipotesi speculative della *Darstellung des Naturprocesses* si rivolgono direttamente alla costituzione della materia, o più precisamente per usare la terminologia kantiana a cui Schelling direttamente si riferisce, appunto alla sua *costruzione*. Rispetto al procedere della *Begründung der positiven Philosophie*, la *Darstellung des Naturprocesses* va oltre la ‘fondazione ideale’ e richiede la *costruzione* effettiva della materia mediante quell'*universio* che rende effettivo, attuale, il passaggio dall'Idea alla Realtà. Si può affermare infatti che la *Darstellung* compie quel percorso positivo imboccato da Schelling già con la sua prima filosofia della natura, presentando in prima battuta la deduzione ideale dell'esistente, propria della filosofia positiva, e, dunque, coerentemente con il suo proposito natural-filosofico di esporre,

18 F.W.J. Schelling, *Sämtliche Werke*, cit., vol. I/3, p. 5; cfr. F. Moiso, «Fare la natura». *La filosofia della natura di Schelling*, in *Dalla materia alla coscienza. Studi in onore di Giuseppe Semerari*, a cura di C. Tatasciore, Guerini, Milano 2000, pp. 25-41.

o esibire, il processo dinamico, il suo passaggio alla realtà della materia come possibile (libero) fondamento reale dell'essere.

3. Verso un'ontologia dinamica

Nella *Darstellung* del 1844 in risposta alla domanda «Was denke ich, wenn ich das Existierende denke?» Schelling espone una deduzione ideale che comincia “classicamente” con il soggetto dell'esistente –A, quale poter-essere intransitivo, a cui può contrapporre il puro oggetto +A, ma «l'Essente in senso proprio vi è solo laddove soggetto e oggetto sono in uno stesso e medesimo» (SW I/10, 304), vale a dire nel terzo $\pm A$. Ora, l'esistente così ottenuto è ancora soltanto l'Idea della ragione. Anche se il mero esistente così ottenuto è un'idea «non nel senso che la parola ha nella filosofia negativa», dal momento che da essa è esclusa ogni potenza o materia, e possiamo chiamarla idea rovesciata (*die umgekehrte Idee*) in cui «la ragione è posta fuori di sé» (SW II/2, 162), abbiamo pur sempre a che fare con un'idea che richiede ancora il passaggio (*Übergang*) alla realtà della materia.

Il problema che si pone nell'esposizione del processo naturale è dunque come questa idea possa passare alla realtà: questo è propriamente ciò che costituisce il problema natural-filosofico che si accompagna alla fondazione ideale propria della filosofia positiva al quale la *Darstellung des Naturprocesses* intende dare risposta.

Una volta che l'immediato poter-essere sia passato all'essere, smetterà di essere l'essere essenzialmente divenendo materia, il *primum existens* (A²): «il primo a essere fuoriuscito dall'idea», come risultato di un *divenire*; ma

il fine ultimo del divenire è che ciò che è divenuto essente, vale a dire ciò che era originariamente soggetto, deve quindi farsi oggetto, ossia riconoscersi come non-soggetto. Soltanto in quanto oggetto esso è *potentia veri subjecti*, e solo in questa misura riottiene in generale il significato di una potenza, dunque non quello della mera materia, ma di un essente che è atto e in quanto tale potenza. Questa contraddizione appartiene all'essenza stessa di ciò che chiamiamo materia (SW I/10, 310).

Per spiegare il passaggio che qui introduce, Schelling si avvale del concetto di *universio* che descrive l'inversione dell'Uno, ossia il capovolgimento dei principi che avevano costituito l'idea di ragione dell'esistente in generale. Perché si possa passare alla realtà effettiva occorre infatti che

ciò che dell'Essente preattuale era il soggetto ($-A$) divenga oggetto, mentre l'oggetto ($+A$) si faccia soggetto. Che la materia in quanto B si faccia soggetto non è però cosa che si possa asserire con necessità: sebbene la materializzazione di B sia indispensabile alla creazione, a B appartiene infatti la libertà di determinarsi («non possiamo porre in maniera incondizionata la sottomissione di B a $+A$ »). Nell'ambito speculativo nel quale Schelling si muove, ciò significa che non soltanto il passaggio dall'Idea alla realtà rimane un'ipotesi speculativa, ma anche la materia in quanto *primum existens*, ossia come fondamento reale (*Realgrund*) per l'esistenza dei soggetti che da esso scaturiscono, conserva la sua libertà. E tale libertà, che si manifesterà successivamente nel concreto come *spazio*,¹⁹ coincide con la libertà da parte della materia di porsi a sua volta come potenza:

Il concetto metafisico di materia è forse il più difficile, giacché la materia deve essere qualcosa di effettivamente reale (dunque atto), sebbene debba comportarsi a sua volta come potenza rispetto a ciò che dovrebbe prodursi a partire da essa (SW I/10, 310).

Per comprendere l'ambiguità del concetto metafisico di materia nel contesto della filosofia positiva e l'*universio* qui introdotta da Schelling occorre a mio avviso ricorrere ancora una volta al concetto di *unvordenkliches Seyn*. Nell'esposizione dell'essere stesso quale è descritta in apertura della *Darstellung des Naturprocesses* si ripercorrono sostanzialmente le fasi della *Begründung* partendo dall'infinita potenza dell'essere quale contenuto della ragione. A tale soggetto va di necessità opposto l'oggetto puro, che contribuisce a costituire il soggetto-oggetto dell'essere stesso. Ora, per giungere all'*idea* dell'esistente è certamente più intuitivo partire dal soggetto in quanto potenza di essere piuttosto che partire dall'atto puro dell'essere imprevedibile come avviene nella *Andere Deduktion der Principien der positiven Philosophie*; tuttavia, nel momento in cui centrale diviene la comprensione del passaggio dall'*idea* dell'esistente alla *materia* effettiva-attuale, partire dall'*unvordenkliches Seyn*, in quanto cieca attualità, *Wirklichkeit* da cui discende il poter-essere (*das Seynkönnende*), permette di comprendere più agevolmente la doppia natura della materia

19 «Nel rilasciare i soggetti finora soltanto possibili, il soggetto stesso nel quale tali soggetti erano come mere possibilità, deve necessariamente uscire, come si diceva, dalle angustie in cui si trovava, e deve pervenire in tal modo all'ampiezza e all'estensione, alla libertà. Questa ampiezza e libertà è lo *spazio* [...], la pura forma dell'esistenza (in questo senso), ovvero dell'essere al di fuori del *concetto*» (SW I/10, 310).

in quanto essa è al contempo atto e potenza, senza la necessità di dover introdurre l'*universio* necessaria nella prima forma di esposizione dell'idea dell'esistente.

In quanto *potentia potentiae*, l'essere imprepensabile, che non si offre mai come contenuto della ragione, ma semmai quale presupposto dell'essere e della ragione stessa, è l'assoluta *Wirklichkeit* che assicura lo stesso *Seynkönnende*, il poter-essere altro, che gli si oppone e contribuisce a costituire l'idea dell'esistente necessario.

Se infatti si può affermare che nell'*unvordenkliches Seyn* si attua sul piano *ideale* quella stessa dinamica che si ripete effettivamente, sul piano reale-effettivo della *natura* nella costituzione e nel divenire della materia, ciò non apre la strada ad una forma di *materialismo speculativo*, giacché Schelling non descrive mai l'*unvordenkliches Seyn* come l'essere necessario, assolutamente posto, ma anzi, avvalendosi della definizione aristotelica, come il “puramente *contingente*”, così riaffermando l'infondatezza su cui poggia e assicurandone la libera dinamica interna.

La potenza di essere [*das Seynkönnende*] non avrebbe alcun diritto a esistere, meramente come tale. Ma, una volta che è il necessario solo actu, cioè solo accidentalmente, anche il meramente possibile [*das bloss Mögliche*] può sollevare le sue pretese; solo l'essere imprepensabile dà alla potenza la possibilità di apparire (SW II/3, 338).

Si è spesso inteso l'*unvordenkliches Seyn* come il concetto schellinghiano che sancisce una volta di più la radice per così dire materialistica (o cripto-materialistica) del pensiero di Schelling: quello che, per usare le parole di Marx, ripeterebbe nella sua *Spätphilosophie* «il pensiero giovanile più sincero»²⁰ di Schelling. Una tale lettura trascura però quella “pura accidentalità” che caratterizza l'essere imprepensabile consegnandolo di fatto alla assoluta libertà dell'inizio.

Aristotele afferma che la causa dell'accidente è la materia, la quale si presta a essere in modo diverso da quello che essa è per lo più (*Metafisica*, 1027a); tuttavia, dobbiamo ricordare che Schelling, pur facendo esplicito ricorso ad Aristotele, definisce l'*unvordenkliches Seyn* non solo come “accidentale”, ma come il “puramente” accidentale, così di fatto escludendo la possibilità che esso debba essere inteso come effetto della “materia”. D'altra parte, sappiamo dallo stesso Schelling che la filosofia della natura, in quanto si rivolge al fondamento dell'essere, risponde alla legge dell'antecedente (SW II/4, 376) che risale allo stesso Aristotele (*De Anima*, 414b

20 Cfr. la lettera a Feuerbach del 3 ottobre 1843, in Schelling 1993, 566 ss.

29-30) e che per esplicita ammissione di Schelling poggia sulla concezione dinamica dell'essere del *Sofista* di Platone (247e). V'è dunque un *antecedente* che determina/comanda liberamente un *conseguente*: e tuttavia tale antecedente non è una causa materiale, ma semplicemente *dinamica*, come appunto accade per l'incondizionato dell'*Erster Entwurf* descritto come luogo della *absolute Tätigkeit*. Per quanto attiene alla fondazione dei principi della filosofia positiva, nella dinamica originale di Schelling che dà avvio all'intero processo attraverso l'opposizione del *Seynkönnende* all'*unvordenkliches Seyn*, rinveniamo un'intima essenza di questa sostanziale (e sempre diveniente) identità, ossia una forza attrattiva che permette la tensione originaria e il processo che ne segue. Non si può escludere, sempre in via speculativa, che quella forza sia la potenza materiale (la materia spirituale), ossia quella stessa causa assoluta (che sfugge al principio di ragion sufficiente) che determina e permette la "pura accidentalità" dell'essere imprevedibile. Siamo nel campo della speculazione, tuttavia, l'introduzione della pura accidentalità nella filosofia positiva riguarda direttamente la potenza materiale dell'essere, poiché solo questa contingenza può "fondare liberamente" la possibilità dell'essere in generale.

Con questa contingenza è posta la possibilità di una potenza che rimuove l'essere imprevedibile [...]. L'essere cieco, a causa della sua contingenza, è esattamente la potenza (materiale) di quella potenza che le è opposta (Schelling 1993, 169).

Essere imprevedibile e poter-essere sussistono in un'unità che, sebbene sia posta in essere solo successivamente (in senso ontologico) all'essere cieco, conserva al suo interno quella *forza* originaria capace di opporre, nell'attrazione [*Anziehen*], la potenza di essere all'essere imprevedibile, così iniziando [*Anfangen*] il processo ontologico (SW II/4, 356).

Così inteso, l'essere imprevedibile, in quanto *actus purus* che rende possibile il poter-essere, costituisce di fatto il modello *ideale* per la dinamica *naturale* che porta alla costruzione della *materia*, la quale, abbiamo detto, «deve essere qualcosa di effettivamente reale (dunque atto), sebbene debba comportarsi a sua volta come potenza» (SW I/10, 310).

Dovendosi presentare anch'essa come *potenza*, la materia, in quanto libero fondamento reale dell'essere, costituisce le premesse per una concezione dell'essere che Schelling matura e sviluppa nel corso degli anni e che si può definire come un'*ontologia dinamica*: un'espressione che intende chiaramente rimandare al noto passo del *Sofista*, 247d, secondo il quale l'essere in fondo non è altro che potenza, *dynamis*. Tale espressione,

nell'accezione attiva e passiva della potenza, può di fatto descrivere e riassumere la concezione ontologica fondamentale di Schelling, che accompagna l'essere nell'intero suo processo, dall'inizio al suo sviluppo dinamici.

Nel suo farsi potenza e comportarsi come tale, pur in quanto *primum existens*, la materia esibisce nella sua libertà il carattere essenziale e attuale del suo infondato fondamento, che si trasmette e comunica a ogni forma che l'essere assume.

Con la descrizione del passaggio dalla idea della ragione alla realtà della materia, nella *Darstellung* del 1844 Schelling completa la fondazione dell'inizio della filosofia positiva confermando un'ineludibile continuità con il progetto "dinamico" e potremmo dire "positivo" che animava la sua prima filosofia della natura; l'oggetto fondamentale rimane il libero divenire dell'essere, nelle cui molteplici forme e successive si conserva quella dinamica originaria che caratterizza l'intera ontologia di Schelling.

UGO MARIA UGAZIO

CONSIDERAZIONI MARGINALI SUL “POSSIBILE” NELLA *EXISTENZPHILOSOPHIE*

La vita dello spirito è lo spirito stesso.¹

Anche quando non si tenesse conto delle complesse vicende storiche dalle quali era scaturito l'esistenzialismo, vale a dire dei due dopoguerra e delle situazioni che le vicende dei conflitti mondiali dovevano determinare nei diversi paesi europei, bisognerebbe pur sempre ammettere che la filosofia è stata attraversata nel sec. XX da una crisi di sfiducia nei confronti di se stessa talmente vasta da farle dubitare persino della profondità delle proprie radici. Era soprattutto nei confronti della filosofia delle università che si avvertiva un crescente disagio, sia perché i temi dell'esistenza, del vivere quotidiano, dell'essere nel senso di sentire di esserci sembravano sfuggire ai canoni della ricerca scientifica, sia perché l'istituzione universitaria sembrava essa stessa opposta ad ogni spontaneità vitale. Ad una filosofia che volesse essere davvero dell'esistenza era infatti chiesto di portare l'attenzione direttamente sulla vita più concreta, anziché di misurarsi con i problemi della scienza e della sua fondazione. Così, nel primo dopoguerra tedesco, l'*Existenzphilosophie* aveva focalizzato l'attenzione sul “possibile”, con la convinzione che bisognasse rivolgersi ai *Vorgriffe*² di quella che Jaspers nel 1919 chiamò psicologia delle visioni del mondo piuttosto che

- 1 K. Jaspers, *Psychologie der Weltanschauungen*, Springer, Berlin 1925³ (la prima ed. è del 1919), p. 326; tr. it. di V. Loriga, *Psicologia delle visioni del mondo*, Astrolabio, Roma 1950, p. 379.
- 2 Come *Vorgriffe*, anticipazioni, Heidegger caratterizzò le concezioni del mondo che, secondo Jaspers, non necessariamente erano legate alla realtà sussistente; il termine *Vorgriff*, che non ricorre mai nel testo di Jaspers, è frequente nelle lezioni coeve di Heidegger per indicare l'accessibilità esiziale dell'esistenza. La recensione di Heidegger, scritta per la rivista «Göttingische Gelehrte Anzeigen» e rimasta inedita fino al 1967, è ora pubblicata con il titolo *Anmerkungen zu Karl Jaspers' «Psychologie der Weltanschauungen»*, in M. Heidegger, *Wegmarken*, vol. 9 della *Gesamtausgabe*, Frankfurt a. M., Klostermann 1976, pp. 1-44; tr. it. di F. Volpi, *Note sulla «Psicologia delle visioni del mondo» di Karl Jaspers*, in M. Heidegger, *Seignavia*, Adelphi, Milano 1987, pp. 431-472.

alla realtà consolidata. Anzi, a caratterizzare questa psicologia era proprio la sua riluttanza ad assumere l'universalità come criterio di ogni indagine. Il cammino da percorrere era qui più accidentato e non mirava affatto al raggiungimento di oggettività universalmente accettate. In altri termini, l'obiettivo che questa filosofia si proponeva di raggiungere non poteva essere posto in termini scientifici, giacché qui a richiamare l'attenzione non era la realtà del mondo, bensì — diceva Jaspers — «l'esperienza che avviene in forza del movimento della nostra visione del mondo».³

Quel che emergeva dal libro di Jaspers del 1919 e dalla recensione non pubblicata di Heidegger costituiva il capovolgimento di ogni prospettiva scientifica sull'uomo: se l'esistenza umana ha potuto essere osservata come realtà determinata da caratteri biologici, psicologici e sociologici, universalmente delineati, queste stesse determinazioni, riconsiderate in una luce «profetica», rendevano accessibile una ben diversa realtà dell'uomo, sottratta alle pretese dell'universalità: qui dovevano essere colte le intenzioni di quel che non si era realizzato, né forse si sarebbe mai realizzato pur restando presente, magari in una mente solitaria, come illusione. Il problema di una psicologia delle visioni del mondo era quello di riuscire a vedere «la realtà secondo l'angolo visuale che sappiamo nostro, e in cui siamo presenti con la nostra viva vita. Noi rileviamo in noi stessi, nei nostri rapporti con gli uomini e col mondo, una serie di contraddizioni, poiché il nostro primamente invisibile essere, desiderare e tendere, è diverso da quello che abbiamo voluto consapevolmente».⁴ Non è difficile cogliere in questo “noi” la postulazione di quella sensibilità che dovrebbe possedere chiunque indagli nell'ambito delle cose umane: secondo quel che Jaspers aveva tratto dall'insegnamento di Max Weber, a determinare l'avvio della ricerca nell'ambito delle scienze sociali sono la valutazione e la sensibilità prima di qualunque oggettività che possa essere raggiunta.⁵ L'attenzione è qui portata su un terreno che non è più segnato dalla distinzione di soggetto e oggetto: può essere davvero considerato «nostro» solo quell'angolo visuale che non ricava l'oggetto dall'attività plasmatrice di un soggetto, né avverte un soggetto nella semplice contemplazione di sé: questo atteggiamento,⁶ né attivo né contemplativo, è definito da Jaspers “mistico”.

3 K. Jaspers, *Psychologie der Weltanschauungen*, cit., p. 7; tr. it. cit., p. 18.

4 *Ibidem*.

5 Cfr. K. Jaspers, *Max Weber. politico, scienziato e filosofo*, tr. it. di E. Pocar, Editori Riuniti, Roma 1998 (l'edizione tedesca è del 1932), pp. 63-82.

6 Alle *Einstellungen* (atteggiamenti) è interamente dedicato il primo dei tre capitoli di K. Jaspers, *Psychologie der Weltanschauungen*, cit., pp. 51-142; tr. it. cit., pp. 66-178.

Jaspers intendeva il riferimento al “mistico” come indicazione di un cammino che avrebbe consentito di accedere alla razionalità senza sottostare alla scissione di soggetto e oggetto: la “visione del mondo” non era intesa come la parte soggettiva che sacrificherebbe l’intelletto in nome dell’immediatezza sensibile. Quel che Heidegger fraintendeva come *Vorgriff*, in realtà, doveva essere l’annuncio di una razionalità che non avrebbe più avuto bisogno di passare dall’interiorità soggettiva all’esteriorità oggettiva, giacché la sua realizzazione sarebbe diventata, nella “sistemática” jaspersiana, una questione di *Einstellungen* e di comunicazione tra le medesime. Il tutto della psicologia avrebbe dovuto includere le singole “visioni” nella loro estrema concretezza, senza tuttavia chiudere il cerchio, di cui ogni volta si sarebbe misurata solo una periferia costruita sul momento.

Un tutto — scriveva Jaspers — è concepibile in genere teoreticamente soltanto con il sussidio di una sistemática. Ogni particolare acquista la sua determinatezza e la sua perspicuità grazie a ciò che è confrontato e posto in relazione. Se si ha a che fare con i particolari di un tutto, e una o più rappresentazioni di codesto tutto non ondeggiano inesprese sullo sfondo, la trattazione resta confusa, contraddittoria e indistinta. La psicologia più di ogni altra scienza è possibile soltanto come totalità, altrimenti si dissolve in un caos indefinito di riflessioni aforistiche. Il compito sta perciò nell’essere continuamente sistematici, badando al tempo stesso che nessun sistema giunga al predominio sugli altri, affinché il più gran numero possibile, o addirittura tutti i pensieri sistematici divengano operanti. Allora l’infinitudine della cosa permane in qualità d’idea, e permane l’ordinamento che si crea nel pensiero vivo; non sussiste più il pericolo che il sistema sottentri, quale schema, alla cosa. Per la contemplazione teoretica ogni sorta di sistema non è che un mezzo, in forza del quale diventano possibili vedute ulteriori, e prima ancora acquistano maggiore determinatezza i contenuti ancora oscuri. Grazie al fattore sistematico le nostre acquisizioni possono essere chiare e distinte: con l’ordinamento sistematico noi percorriamo di volta in volta un sentiero per l’infinito cerchio dell’oggetto e nel migliore dei casi una periferia artificiale.⁷

Negli anni del primo dopoguerra, in Germania, la preoccupazione per la determinazione dei limiti di validità delle scienze già stabilite sembrava assorbire l’attenzione della filosofia accademica al punto di renderla insensibile di fronte ai problemi della concreta esistenza. Ad una filosofia che si fosse liberata del vincolo accademico era chiesto però di spingere il suo sguardo indagatore oltre il reale, alla ricerca di quel che, anche se non si realizza, non perde il proprio legame con l’essere. Già in Grecia, del resto, la

7 *Ivi*, pp. 18 s.; tr. it. cit., pp. 30. s.

ricerca della verità filosofica, pur essendosi affermata principalmente come una sorta di esercizio del pensiero volto unicamente alla *sophia*, non aveva mai potuto essere integralmente sottratta alla dinamica dei fatti e della loro conoscenza. Il “possibile” aveva qui assunto un ruolo determinante non tanto perché spostasse l’attenzione sul soggetto e sulla sua capacità di giudicare, ma proprio perché contribuiva a fare della verità un problema ontologico.⁸ Così, come già con Platone e Aristotele l’attenzione della filosofia non si era fermata né di fronte alla “decade” dei Pitagorici, né di fronte allo “sfero” degli Eleati, di nuovo bisognava riprendere il cammino rivolto alla verità ontologica, un cammino che sin d’allora aveva sovente corso il rischio di apparire inutile accanto a quello percorso dalle singole scienze. La ricerca della verità condotta all’interno della concreta esistenza umana poteva adesso davvero, sulle orme di Kierkegaard, sfuggire a qualunque criterio comparativo e rendere testimonianza di un segreto assolutamente singolare.

Di fronte al prevalere dell’accademismo, qualche scheggia della filosofia reagiva dunque cercando di spostare l’attenzione sull’“esistenza possibile” e soprattutto di cogliere la sede della disperazione che nel singolo può scaturire tanto nel caso gli riesca di essere se stesso quanto nel caso fallisca.⁹ l’esistenza non era vista né come una grandezza che fino ad allora fosse stata trascurata, né come l’alternativa dialettica da affiancare alla realtà troppo materiale. L’esistenza era assunta invece come l’ambito proprio della filosofia, nel quale il carattere di ogni determinazione era dato appunto da un termine “ideale”; con questo rimando all’idealità, la ricerca filosofica incentrata sull’esistenza si legava profondamente alla realtà da osservare, senza però assegnare all’esistenza stessa un carattere di realtà. Del resto, quello di stabilire tra il tema kierkegaardiano del singolo e l’impianto metodologico della sociologia di Max Weber una connessione

8 Che la domanda sulla verità sia posta nella *Metafisica* di Aristotele in due momenti diversi – nel libro VI come uno dei significati deboli dell’essere e nell’ultimo capitolo del libro IX come compimento della trattazione dei due significati forti, l’essere come categorie e l’essere come potenza e atto – ha un grande rilievo secondo Heidegger e non può certamente essere considerato come una questione legata alla disposizione redazionale; cfr. M. Heidegger, *Logik. Die Frage nach der Wahrheit*, vol. 21 della *Gesamtausgabe*, Klostermann, Frankfurt a.M. 1976, pp. 170-182; tr. it. di U. Ugazio, *Logica. Il problema della verità*, Mursia, Milano 1986, pp. 114-122.

9 Solo il cristiano, secondo Kierkegaard, sfugge a questa mortale alternativa, perché non assegna a sé la posizione della propria esistenza; cfr. P. Prini, *Storia dell’esistenzialismo. Da Kierkegaard a oggi*, Studium, Roma 1989³, in particolare il cap. “Disperazione, possibilità e peccato”, pp. 32-37.

fondata era un impegno esplicito di Jaspers, che anche Heidegger nella recensione gli riconosceva.¹⁰

Va notato che già nella *Psicopatologia generale*,¹¹ Jaspers aveva definito “ideale” il concetto di salute che il medico ha in mente quando, per formulare la sua diagnosi, constata di avere rilevato uno scostamento dalla “norma” e che tale norma non è il risultato di alcuna media statistica. La filosofia assume come punto d’avvio ideale non la realtà sussistente, che rimane tale qual è come mondo circostante, bensì appunto l’estrema singolarità del soggetto umano. Ovviamente, il rilievo assegnato alla soggettività reagiva in primo luogo alla psichiatria del momento che, in particolare nella clinica psichiatrica di Heidelberg, dove Jaspers era stato per alcuni anni assistente di Franz Nissl, tendeva a trascurare i sintomi soggettivi esposti dai malati di mente e a ritenere curabili solo quelle patologie che avessero potuto essere ricondotte a manifestazioni somatiche. Per quanto Jaspers non intendesse affatto mettere in dubbio l’efficacia dei metodi adottati a Heidelberg, tuttavia, sin dai primi anni Dieci, aveva proposto di affiancare a tali metodi, allo scopo di assicurare scientificità anche alla descrizione dei sintomi soggettivi, il metodo fenomenologico introdotto da Husserl. Alla soggettività del malato di mente, infatti, lo psichiatra può accedere solo ricorrendo all’empatia. Ai metodi della psicologia scientifica basati principalmente sulla misurazione oggettiva, la psicopatologia jaspersiana aveva contrapposto un pluralismo metodologico,¹² grazie al quale allo psichiatra doveva essere possibile cogliere i sintomi del malato anche in prospettive soggettive. Con il passaggio di Jaspers alla filosofia e la conseguente inaugurazione dell’*Existenzphilosophie*, proseguiva sul terreno filosofico la meticolosa elaborazione di un metodo che rendesse il medico/filosofo capace di percorrere cammini soggettivi senza tuttavia ridurre il soggetto stesso a dimensione misurabile. Così, nel breve periodo che va dall’avvio del secolo allo scoppio della prima guerra mondiale, tanto la filosofia quanto le scienze che si occupavano della psiche — oltre al nome di Jaspers

10 Cfr. M. Heidegger, *Wegmarken*, cit., p. 40; tr. it. cit., p. 471.

11 Cfr. K. Jaspers, *Allgemeine Psychopathologie*, Springer, Berlin 1920² (la prima ed. è del 1913), p. 6; tr. it. di R. Priori, *Psicopatologia generale*, Il Pensiero Scientifico, Roma 1964, p. 832 (questa traduzione è condotta sulla settima edizione del 1959).

12 Cfr. K. Jaspers, *Die phänomenologische Forschungsrichtung in der Psychopathologie*, in «Zeitschrift für die gesamte Neurologie und Psychiatrie», n. 9 del 1912, pp. 391-408; tr. it. di A. Donise, *L’indirizzo fenomenologico in psicopatologia*, in K. Jaspers, *Scritti psicopatologici*, a cura di A. Donise e S. Achella, Guida, Napoli 2004, pp. 27-50.

basterebbe evocare quelli di Bergson, Janet, Freud, Breuer per cogliere l'ampiezza del movimento — avvertivano l'esigenza di «comprendere» la malattia mentale passando attraverso i moti formativi della vita che si rende cosciente. Il problema affrontato da Jaspers nella psicopatologia non era tanto di cogliere quale organo o quale funzione s'indebolisca nella vita psichica, quanto piuttosto di comprendere la vita psichica stessa nel suo formarsi ed espandersi. Quanto più questo problema usciva dai limiti della medicina clinica e sfuggiva a qualunque collocazione scientifica, tanto più esso veniva a coincidere con la filosofia e la radicalità della sua interrogazione.

La centralità di ogni singola esistenza, al di là di ogni «accademismo evasivo»,¹³ implica certamente anche l'urto con le più diverse realtà di fatto: la psicologia jaspersiana cerca di volta in volta la caratteristica antinomica del reale per tracciare su di essa il proprio cammino in vista di un'"autenticità"¹⁴ che consenta al singolo soggetto umano l'ulteriorità del cammino. L'idea, che Jaspers intende kantianamente come la forza psicologica racchiusa nel germe,¹⁵ non consuma mai completamente l'oscuro da cui muove ed anzi lo cerca per incominciare la propria opera. Benché, infatti, in ogni singolo caso il reale emerga solo come tratto antinomico dalla separazione dell'autentico dall'inautentico, rimane pur sempre una zona oscura che non muta: a questa zona, che momentaneamente è determinata appunto solo dall'esteriorità antinomica del reale circostante, Jaspers dà il nome di "centro".¹⁶ Questo centro si determina come idea e prende i tratti della sostanza. La psicologia delle visioni del mondo non mira né semplicemente a raggruppare in un'unità la molteplicità delle situazioni umane che irradiano da tale centro sostanziale, né a convertire il catalogo derivante dalla casistica psicologica in un sistema complessivo; cerca invece, senza contraddire i propositi dell'indagine scientifica espressi da Max Weber, di articolare la constatazione secondo cui ogni uomo apparirebbe come l'infinito stesso, nel quale quindi sarebbero rappresentate potenzialmente

13 P. Prini, *Storia dell'esistenzialismo. Da Kierkegaard a oggi*, cit., p. 96.

14 Probabilmente sarebbe più vicino all'etimo dei termini tedeschi tradurre *das Echte* con «il genuino» e *das Eigentliche* con «l'autentico», come accade nelle traduzioni italiane di testi heideggeriani; nella traduzione qui citata della *Psicologia delle visioni del mondo* è stato invece adottato il criterio inverso. L'anima si orienta verso l'*Echtheit* (autenticità) solo perché riconosce nella realtà che la circonda *das Unechte* (l'inautentico): qualunque determinazione pretenda di essere originariamente «pura» è, secondo Jaspers, inevitabilmente ideologica (K. Jaspers, *Psychologie der Weltanschauungen*, cit., p. 36; tr. it., cit., p. 51).

15 *Ivi*, p. 27; tr. it. cit. p. 40.

16 Cfr. *ivi*, p. 17; tr. it. cit. p. 29.

tutte le forme. Così tutti i tipi che saranno descritti «non sono possibilità ultime, per le quali il singolo si decide, ma posizioni in cui egli può trovarsi, e che trascende con la totalità della sua vita, quando si consideri questa come l'insieme dei suoi possibili sviluppi biografici».¹⁷

Tuttavia, secondo Heidegger, nella concezione jaspersiana dell'esistenza sarebbe proprio l'esistenza a non essere mai davvero colta nel suo momento germinale. La *verstehende Psychologie* raggiunge il produttore delle «immagini del mondo» che essa stessa dovrebbe portare al centro dell'attenzione, secondo Heidegger, solo grazie ai «mezzi concettuali messi a disposizione proprio negli ambienti limitrofi della scienza».¹⁸ In questo senso, il tentativo di Jaspers, cui è comunque riconosciuto il merito di avere portato in primo piano aspetti dell'esistenza rimasti finora lontani dalla filosofia, sarebbe un vero e proprio «fallimento filosofico»,¹⁹ giacché il centro da cui ogni comprensione dovrebbe prendere le mosse comparirebbe solo grazie alle scienze estranee alla filosofia.

Questa diversa concezione della comprensione filosofica determina un orientamento opposto di fronte al possibile. L'«esistenza possibile» subisce tanto l'attrazione della «ragione», quanto quella del «destino». Così, sin dall'inizio un solco incolmabile attraversa l'*Existenzphilosophie*: da una parte, con Jaspers, l'esistenza si rende possibile perché si volge verso la ragione che la illumina,²⁰ dall'altra, con Heidegger, il *Dasein* esiste *faktisch* solo quando riesca a svincolarsi dall'anonimato del sapere universale per riappropriarsi del sé storico-destinale.²¹

Che Jaspers e Heidegger avessero abbandonato a favore della filosofia gli ambiti disciplinari da cui ciascuno dei due proveniva — rispettivamente

17 *Ivi*, p. 18; tr. it. cit., p. 29.

18 M. Heidegger, *Wegmarken*, cit., p. 15; tr. it. cit., p. 445.

19 *Ibidem*.

20 La ragione non è una totalità già costituita prima della logica che le si riferisce. Scrive Jaspers: «La logica invece è filosofia come autochiarificarsi della ragione e non come una conoscenza oggettiva e probabile della totalità» (K. Jaspers, *Vernunft und Existenz*, Wolters, Groningen 1935, p. 67; tr. it. di A. Lamacchia, *Ragione ed esistenza*, Marietti, Casale Monferrato 1971, p. 78).

21 A determinare il sé non è la struttura logica del soggetto conoscente, bensì appunto *Geschick* (destino comune) e *Geschichte* (storia), vale a dire forze che sovrastano il soggetto pensante assegnandolo alla comunità del popolo (cfr. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, vol. 2 della *Gesamtausgabe*, Klostermann, Frankfurt a. M. 1977, il § 74, nel cap. V della seconda sezione; tr. it. di P. Chioldi, riveduta da F. Volpi, *Essere e tempo*, Longanesi, Milano 2005): la prima sezione della parte pubblicata, che contiene la descrizione fenomenologica dell'essere-nel-mondo, si sovrappone al nucleo originario sulla temporalità, contenuto però nella seconda sezione.

la psichiatria e la teologia cattolica — e si fossero trovati d'accordo nell'assegnare alla loro ascesa nel mondo accademico il significato di una radicale opposizione alle filosofie allora insegnate nelle sedi universitarie in cui le loro carriere erano incominciate, non è solo un episodio biografico: quando nella primavera del 1920 avvenne il loro primo incontro in occasione del compleanno di Husserl, si costituì tra di loro una sorta di «comunità di lotta», come poi ebbero a definirla nelle lettere degli anni successivi,²² che mirava appunto a riportare la “vita” nelle esauste filosofie dell'universale. In quello stesso anno, Jaspers era diventato professore straordinario di filosofia a Heidelberg, mentre Heidegger, sul momento assistente di Husserl a Freiburg, sarebbe a sua volta diventato due anni dopo professore straordinario di filosofia a Marburg: neokantismo e fenomenologia dovevano essere soppiantate da una filosofia che fosse capace di cogliere la vita senza passare attraverso le inutili deviazioni dell'universale. Dal sodalizio appena costituito tra i due giovani docenti, tuttavia, non scaturì mai un'opera collettiva che raccogliesse questo proposito;²³ anzi, come emerse subito dalla summenzionata recensione scritta da Heidegger sulla *Psicologia delle visioni del mondo*, la nozione di vita era fonte di un insanabile dissidio: se l'accordo era pieno sul fatto che il riferimento a Rickert o a Husserl fosse ormai inutile, incerto restava invece l'accordo su quel che sarebbe venuto dopo la filosofia evocata in quei nomi. Così, quando Jaspers scriveva che «è forse caratteristico del mondo moderno che i migliori filosofi non siano sempre i “filosofi”, ma sibbene dei solitari e rari scienziati»²⁴, intendeva segnare la distanza tra la «psicologia» da lui proposta e le filosofie che si presentassero esse stesse come visioni del mondo: nel suo libro, Ja-

22 Cfr. le lettere del 2 luglio 1922, del 6 settembre 1922, del 19 novembre 1922 e del 17 aprile 1924 in M. Heidegger e K. Jaspers, *Briefwechsel 1920-1963*, a cura di W. Biemel e H. Saner, Klostermann, Frankfurt a M./Piper, München 1990, rispettivamente pp. 30, 32, 33 e 46; tr. it. di A. Iadicicco, *Lettere 1920-1963*, Cortina, Milano 2009, pp. 21, 23, 24 e 36..

23 L'esigenza di una ricollocazione della filosofia all'interno dell'università è profondamente presente sin dall'inizio degli anni Venti in entrambi: cfr. K. Jaspers, *Die Idee der Universität*, Springer, Berlin 1923, M. Heidegger, *Zur Bestimmung der Philosophie*, vol. 56/57 della *Gesamtausgabe*, Klostermann, Frankfurt a. M. 1987, pp. 205-214 (tr. it. di G. Auletta, *Per la determinazione della filosofia*, Guida, Napoli 1993, pp. 203-215); Id., *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung*, vol. 61 della *Gesamtausgabe*, Klostermann, Frankfurt a. M. 1985, pp. 62-77 e 190-192 (tr. it. di M. De Carolis, *Interpretazioni fenomenologiche di Aristotele. Introduzione alla ricerca fenomenologica*, Guida, Napoli 1990, pp. 94-109 e 218-220).

24 K. Jaspers, *Psychologie der Weltanschauungen*, cit., p. 35, tr. it., cit. p. 12.

spers intendeva riferirsi alla «psicologia» come al collettore di compiti che, provenendo da settori scientifici diversi, dovevano organizzarsi intorno ad un nucleo che stava fuori da ogni determinazione tanto oggettiva quanto soggettiva. Che l'accesso a questo nucleo non potesse essere trovato per il tramite delle scienze e dovesse anzi quasi diventare il presupposto storico delle scienze assumeva però significati molto diversi a seconda che lo si fosse inteso come vita produttiva o come vita minacciata.

Il giovane Heidegger raccoglieva l'eredità di un sentimento segreto che avrebbe dovuto essere preservato di fronte alla minaccia del progresso rappresentato dalla scienza: era soprattutto di fronte alla storia che all'irrazionale era attribuito il carattere di qualcosa che può andare perduto. La razionalità predominante nelle università tedesche sembrava scontrarsi addirittura con la vitalità originaria e con le sue manifestazioni dirette: sin dai tempi dei Greci e poi fino all'inizio del sec. XX la ricerca del sapere era stata intesa come progressivo avanzamento del lume razionale davanti all'oscurità della *tuche*. In Germania, le correnti del neokantismo e della fenomenologia non avevano modificato questo quadro, né intendeva modificarlo Dilthey quando portò di nuovo nella filosofia tedesca la nozione di vita. Tuttavia, proprio l'affacciarsi in filosofia di questa nozione finì per determinare, soprattutto fuori delle università, un fatale malinteso in seguito al quale la storicità della vita fu radicalmente sottratta all'individualità consapevole e consegnata all'oscura potenza cui facilmente erano attribuiti i tratti del popolo. Tanto le obiezioni che il conte Yorck von Wartenburg muoveva a Dilthey, quanto la proposta avanzata da Spengler di una morfologia della storia da opporre a tutto il pensiero europeo non erano nate nell'università ed erano anzi rivolte contro di essa.²⁵ La *Seinsfrage*, già negli anni Venti opposta con veemenza da Heidegger all'intera vicenda della filosofia europea, era in realtà la ricomparsa all'interno dell'università di quell'istanza vitalistica che il conte Yorck e Spengler — in due momenti diversi della storia tedesca, la Germania bismarckiana nel primo caso e la declinante Germania della prima guerra mondiale nel secondo — avevano inteso far valere contro la presunta inettitudine della filosofia accademica.

25 Cfr. S. Schulenburg (a cura di), *Briefwechsel zwischen Wilhelm Dilthey und dem Grafen Paul Yorck v. Wartenburg: 1877-1897*, Niemayer, Halle 1923 (tr. it. di F. Donadio, *Carteggio Paul Yorck von Wartenburg Wilhelm Dilthey. 1877-1897*, Guida, Napoli 1985); O. Spengler, *Der Untergang des Abendlandes: Umriss einer Morphologie der Weltgeschichte*, Beck, München 1918-1922, 2 voll. (tr. it. di J. Evola, *Il tramonto dell'occidente. Lineamenti di una morfologia della storia mondiale*, a cura di R. Calabrese Conte, M. Cottone, F. Jesi, Guanda, Parma 1978).

Certamente, tanto Jaspers quanto Heidegger sono legati allo storicismo. Già uno sguardo superficiale si accorgerebbe però che la comune ascendenza è in realtà puramente occasionale, giacché i punti di riferimento che ciascuna delle due posizioni mantiene con lo storicismo sono assai diversi: il nome di Max Weber, ad esempio, cui Jaspers si è costantemente richiamato sin dall'inizio, non ricorre se non saltuariamente nell'opera di Heidegger, che trova invece lo spunto per il suo libro più significativo nel carteggio intercorso tra Dilthey e il conte Yorck.²⁶ Quando dunque Julien Benda nel 1947 sostiene che l'esistenzialismo, inteso complessivamente, sarebbe privo di originalità speculativa e non farebbe che riproporre quella protesta popolare contro la razionalità filosofica che aveva già trovato espressione nelle scuole socratiche dei megarici, dei cirenaici, dei cinici,²⁷ solo in parte coglie nel segno, giacché si riferisce principalmente all'aspetto polemico del pensiero sartriano e trascura invece la circostanziata adesione di Jaspers ad un certo modo d'intendere l'*Aufklärung*.²⁸ Indubbiamente, però, se è vero che affermare che l'esistenzialismo sarebbe la rivolta della vita contro il pensiero vuol dire cogliere in pieno lo stato d'animo dell'opposizione radicale contro la filosofia delle università, non altrettanto vero è sostenere che in quest'opposizione sarebbe interamente raccolta l'intenzione di molti pensatori che hanno dato voce alla filosofia in Europa tra gli anni Venti e gli anni Cinquanta. In realtà, l'esistenzialismo cercava di ritrovare lo spirito che aveva animato originariamente la filosofia e che nelle università rischiava ormai di essere accantonato a favore di un suppo-

- 26 Cfr. a questo proposito M. Heidegger, *Der Begriff der Zeit*, nel vol. 64 della *Gesamtausgabe*, Klostermann, Frankfurt a. M. 2004, pp. 1-103 (in italiano sono tradotte le pp. 105-125 di questo volume, corrispondenti ad una conferenza, che porta lo stesso titolo, tenuta egualmente nel 1924 presso la Marburger Theologenschaft, M. Heidegger, *Il concetto di tempo*, Adelphi, Milano 1998). La parte non tradotta contiene la recensione del volume curato da E. Rothacker nel 1923 – con le lettere che Wilhelm Dilthey e Paul Yorck von Wartenburg si scambiarono tra il 1877 e il 1897 – scritta per la rivista «Deutsche Vierteljahrschrift für Literaturwissenschaften und Geistesgeschichte», diretta dallo stesso E. Rothacker e da P. Kluckhohn; la recensione, che, a causa dell'eccessiva estensione, non fu poi pubblicata, mette in luce il significato della *Zeitlichkeit* come passaggio dall'«ocularità» della metafisica greca alla considerazione luterana del sentimento.
- 27 Cfr. J. Benda, *Tradition de l'existentialisme ou les philosophies de la vie*, Grasset, Paris 1997², p. 18.
- 28 Cfr. K. Jaspers, *Philosophie*, Piper, München 1956³, p. XXXVI; tr. it. di U. Galimberti, *Filosofia*, UTET, Torino 1978, p. 89; Benda, che non poteva conoscere questa dichiarazione esplicita, pubblicata solo nel *Poscritto* del 1955, avrebbe però potuto riferirsi a *Vernunft und Existenz*, cit., p. 126 (tr. it. cit., p. 148), dove ad un illuminismo che si crede onnisciente è contrapposta la vera razionalità.

sto spirito antagonistico proprio in quelle discipline che avrebbero dovuto occuparsene. Nel rivoltarsi contro il pensiero che si sottraeva alla vita e credeva di poter essere solo logico, la vita scopriva nel contempo il proprio limite e si articolava essa stessa come pensiero.

Secondo Luigi Pareyson, l'esistenzialismo rivendica invece all'esistenza la capacità dell'uomo di sottrarsi alla passività della situazione storica e a volgere la limitazione in libertà. Alla passività della situazione risponde la libertà dell'iniziativa umana: a questa risposta non può poi essere rimproverato di essere solo filosofica, giacché, se è vero che il compito della filosofia è di comprendere l'uomo, questo compito però non può essere assolto con un'indagine condotta solo dall'esterno: «Si tratta, invece, piuttosto, dell'uomo stesso, che, col proprio pensiero riflesso, prende consapevolezza, insieme, del proprio punto di vista e della propria natura, del proprio pensiero e della propria condizione, della propria finitezza e dei propri rapporti (non *de homine*, ma, veramente, *homo*)».²⁹

Non è probabilmente necessario sottolineare come qui, nel contesto di una filosofia della crisi, il concetto di esistenza possibile abbia dovuto contrastare l'*ancien régime* del razionalismo filosofico e cercare di restituire alla prospettiva del "singolo" il posto che gli spetta. Il rischio, variamente avvertito tanto dagli esistenzialisti stessi quanto dai loro detrattori idealisti o realisti, era che il concetto dell'esistenza potesse essere frainteso come determinazione storica, logica, linguistica ecc. e perdere di conseguenza quel carattere prettamente filosofico che Kierkegaard gli aveva dato opponendolo all'universale hegeliano. Jaspers, in particolare, si era sforzato di mostrare come il compito della filosofia non consistesse nell'elucidare le categorie logiche che progressivamente emergono dalla storia, compito che la scienza di fronte all'*Umgreifenden* aveva di volta in volta assolto egregiamente, bensì appunto di cogliere i modi in cui la ragione si fa esistenza e, nel contempo, l'esistenza si fa ragione. Questo compito non entra in alcun modo in conflitto con le scienze.

Anche se le scienze — è precisato nel poscritto del 1955 a *Philosophie* — non fondano né producono la filosofia, ma è piuttosto la filosofia a precedere tutte le scienze e a sussistere, come nelle grandi figure dell'antichità, anche senza le scienze, da quando esse ci sono, costituiscono inevitabilmente il campo in cui deve orientarsi ogni filosofia che voglia pensare secondo verità. Chi filosofa oggi deve conoscere la profonda soddisfazione che sta alla base della conoscenza realizzata con la visione scientifica e con la coscienza metodologica, senza cui non esiste vera certezza e quindi coscienza dei limiti propri delle

29 L. Pareyson, *Esistenza e persona*, il melangolo, Genova 1985, p. 216.

scienze. Egli deve sperimentare quanto sia difficile intendersi con gli uomini che sono estranei alla scienza, soprattutto nei problemi concreti di ogni giorno in cui questa estraneità può presentarsi come pseudo-scienza o addirittura come “filosofia”. La scientificità sta alla base di qualsiasi forma di razionalità. [...] La scientificità non è la fondazione della verità filosofica, ma oggi è la condizione della veracità nel filosofare. Essa è l’atteggiamento indispensabile che sta alla base del comprendere, del ponderare e del giudicare quotidiano.³⁰

La filosofia dunque, secondo l’esistenzialismo, non corrisponde ad una condizione originaria che le scienze progressivamente abbandonano a misura che conquistino il loro oggetto. Altrettanto poco essa potrebbe presentarsi come il richiamo di una profondità che il mondo moderno avrebbe coperto con l’invenzione di oggetti tecnici. La filosofia, che accompagna la vicenda terrena dell’uomo già prima della nascita delle singole discipline scientifiche, tuttavia non diventa mai essa stessa una di tali discipline. Essa resta indissolubilmente legata alla fonte che rende vive quelle discipline, in quanto forme dell’*Umgreifenden*: questa fonte è appunto l’esistenza. «L’esistenza — come dice Jaspers nella seconda conferenza del ciclo *Vernunft und Existenz* — è indissolubilmente connessa con un qualcosa d’altro che domina il sistema di tutti i modi dell’*Umgreifenden*. Non si tratta di una nuova totalità, ma di una perenne esigenza e di un continuo movimento. Non si tratta di un nuovo modo dell’*Umgreifenden* che si aggiunga agli altri, ma della connessione di tutti i modi dell’*Umgreifenden*. Si tratta della ragione».³¹

30 K. Jaspers, *Philosophie*, cit., p. XXVI; tr. it. cit., p. 78.

31 K. Jaspers, *Vernunft und Existenz*, cit., p. 56; tr. it. cit., p. 67.

GIACOMO PEZZANO

L'ORA DEL POSSIBILE

Deleuze e la possibilità intra-fattuale

1. Trasformabilità

Comunemente, “è possibile” ciò che non implica contraddizione, che è logicamente plausibile o non trova particolari ostacoli effettivi: ciò che non si vede perché non possa essere o essere fatto. Poi, se il possibile prevede due stati contrapposti (“può sposarsi o non sposarsi”), il passaggio al reale può comunque essere effettuato soltanto da uno di essi (“non è possibile al contempo essere sposati e non essere sposati”).

Tuttavia, la possibilità in gioco nello sposarsi è anche quella di una *trasformazione esistenziale*: un’*alterazione che crea un nuovo stato*.

Il mio contributo intende discutere proprio questa accezione energetica oltre che strettamente logica del possibile, in particolare tramite il concetto di *virtuale*, al cuore del pensiero di Gilles Deleuze, del quale miro con ciò anche a suggerire una lettura meno pregiudiziale e più rigorosamente filosofica.

Su questo non potrò qui dilungarmi,¹ né potrò discutere analiticamente i luoghi del virtuale nell’opera deleuziana;² tuttavia, sullo sfondo c’è l’idea che il virtuale è un concetto dotato di un ruolo chiave nello sviluppo del *sistema metafisico* deleuziano. Infatti, il virtuale risponde a un preciso problema che Deleuze pone, quello della differenza: non solo “perché le cose sono empiricamente diverse tra di loro?”, ma innanzitutto “com’è possi-

1 Per un primo approfondimento, anche bibliografico, rimando a G. Pezzano, *Idee-re. Gilles Deleuze e la ricostruzione del platonismo*, QuiEdit, Verona 2016.

2 Terrò a riferimento su tutti: *Proust e i segni* (1964), tr. it. di C. Lusignoli, D. De Agostini, Einaudi, Torino 2001, pp. 40-62; *Il bergsonismo e altri saggi* (1966), tr. it. di F. Sossi, Einaudi, Torino 2001, pp. 27-92; *Differenza e ripetizione* (1968), tr. it. di G. Guglielmi, G. Antonello, A. M. Morazzoni, Cortina, Milano 1997, pp. 269-285 e 356-360; *Cinema 2. L'immagine-tempo* (1985), tr. it. di L. Rampello, Ubulibri, Milano 1989, pp. 82-97; *Conversazioni* (1996), tr. it. di G. Comolli, R. Kirchmayr, Ombre Corte, Verona 2011, pp. 143-146.

bile che si crei il nuovo?”. La risposta deleuziana è la differenza interna o noumenica, che percorre e anima le cose; il concetto di virtuale si delinea proprio per dispiegare simile risposta: il virtuale intende rendere conto della trasformazione o della *trasformabilità*.

Deleuze conduce alle estreme conseguenze filosofiche il problema della genesi, considerandola sì *reale*, ma non perciò “storico-materiale” o “socio-culturale” (Marx, Foucault, Bordieu, ecc.): essa diventa innanzitutto, si può dire, *genesì reale astratta*. Egli ha cioè cercato di pensare la processualità *qua tale*, come concetto e non fatto, si è sforzato di conferirle pieno statuto metafisico, indagando – kantianamente – le condizioni di diritto per le quali possono darsi i processi di fatto e insistendo – oltre-kantianamente – proprio sul rapporto effettuale e non meramente formale tra *quid juris* e *quid facti*: per questo, è giunto a interrogarsi sulla “virtualità”.

Nella sua «filosofia virtuale», «il mondo virtuale è un universo di effettività» o «effettuazione», che non vuol dire «demiurgia o *poiesis*»: è «un pensiero della trasformazione», «una filosofia del divenire», che insiste sulla «trasformazione in ciò che è sempre suscettibile di trasformarsi», sulla trasformazione *qua tale*, non ricondotta a un’origine e a un(a) fine³. Più che sulla dialettica messa in forma/perdita di forma, alla partenza o al risultato del movimento, Deleuze si concentra insomma sul “tra” mobile della *formazione*, sul divenire, sulla durata intesa come persistenza di uno sforzo e non come permanenza in uno stato (essere) o la sua cessazione (nulla).⁴

Detto ciò, non sostengo che la concezione deleuziana del possibile sia la più rilevante in assoluto; piuttosto, essa rende visibile e concepibile un dato orizzonte problematico. *In generale*, le cose certo hanno e manifestano proprietà, identità o riconoscibilità, ma va anche interrogato e spiegato come mai si differenzino e creino cose nuove. *Nello specifico*, l’accezione energetica del possibile non ne smaschera o sostituisce altre, ma circoscrive meglio il problema della creazione e della trasformazione – rendendone magari meno perspicui altri.

3 J.-L. Nancy, *Le differenze parallele. Deleuze e Derrida*, a cura di T. Ariemma, L. Cremonesi, Ombre Corte, Verona 2008, pp. 15-16 e 25.

4 Lavoro che chiama in causa anche sistemi di pensiero diversi da quello occidentale, come testimonia mirabilmente p.e. la sintesi di F. Jullien, *Essere o vivere. Il pensiero occidentale e il pensiero cinese in venti contrasti* (2015), tr. it. di E. Magno, Feltrinelli, Milano 2016.

2. *L'energia della domanda*

Il concetto di energia sembra ambigualmente richiamare forze occulte, dal tenore mistico-spirituale più che filosofico-scientifico: in che senso allora *filosoficamente* il virtuale è energetico e qual è la portata dell'energetismo deleuziano?

Deleuze prende a riferimento diversi pensatori dell'energia (Leibniz, Spinoza, Hume, Bergson, Nietzsche, Simondon), tanto che sotto questo riguardo appare più aristotelico che platonico: Aristotele è in fondo il pensatore di movimento, divenire e desiderio (*della natura*), privo di intento moralistico, totalizzante o bimondano, che ha concepito *dinamicamente* la possibilità come «potenza», capacità attiva e disposizione inerente alle cose. Eppure, ci tornerò, il concetto di virtuale implica un modo di considerare il movimento potenza-atto e la possibilità diverso anche da quello aristotelico: in breve, non semplice inclinazione-verso e tensione-a (*pre-disposizione*), ma differenziazione e dislocamento interno (*disposizione*).

Inoltre, è vero che in un certo senso il pensiero deleuziano ignora il linguaggio e i fenomeni a esso associabili: abbraccia un modello energetico fatto di intensità, connessioni, virtualità, immediatezza, forze, sovrabbondanza, ecc., in cui non c'è spazio per separazione, negazione e contrapposizione, elementi legati al *linguistic turn* del XX secolo, ossia alla questione della connessione tra linguaggio e ontologia.⁵ Per Deleuze, la «logica del senso» o «della sensazione» sarebbe sempre di fatto una *fisica*:⁶ una logica energetica, erotica, o – spiegherò – *erotetica*.

Posto ciò, qual è il modo in cui Deleuze intende l'energia – evidentemente coagulando gli autori attraversati?

Innanzitutto, siamo sul piano non *psicologico* ma *fisico* – nemmeno meramente “vitalistico”: l'energia non presuppone un soggetto dietro o sotto la forza; non è l'energia (o volontà, desiderio, intenzione, sforzo, ecc.) di qualcuno o qualcosa, né un'azione di un'entità costituita, esercitata su un'altra entità. Piuttosto, è la forza fisica nel senso più generico: una grandezza vettoriale che incontrando un corpo genera un moto o una deformazione, in rapporto ai vincoli da esso offerti. Più che “urto” (per cui qualcosa colpisce qualcos'altro, in uno “scontro” tra particelle date), “impulso” restituisce forse meglio questa accezione neutra.

5 Cfr. G. Bottioli, *La ragione flessibile. Modi d'essere e stili di pensiero*, Bollati Boringhieri, Torino 2013, pp. 77-89.

6 «Le operazioni logiche sono anche operazioni fisiche», rivendicava Guattari dell'*Anti-Edipo*: cfr. G. Deleuze, *Pourparler. 1972-1990* (1990), tr. it. di S. Verdicchio, Quodlibet, Macerata 2000, p. 25.

Non siamo dunque all'interno del semplice paradigma organico o vitalista. Basti pensare a come diverse branche della fisica intendono la forza (dalla quantistica alle teorie delle stringhe): un puro agente relazionale, che innesca un processo, un concatenamento o un'alterazione, un agente dinamico in senso neutro e generico – *impersonale*. Energia non è qui ciò che anima o si esprime in atti come subordinazione, sopraffazione, prevaricazione, superamento, rimozione – dove affermare significa negare qualcosa'altro.

Non a caso, il lessico deleuziano è marcatamente energetico-processuale: «*conatus*», «desiderio», «tendenza», «intensità», «divenire», «evento», «durata», «tempo», «piega», «differenza», «forza», «sentire», ecc. Ecco allora che il possibile di Deleuze non è logico, formale, linguistico o esistenziale, ma naturalistico-ontologico dunque *fisico* in senso classico: *energetico*.

Si può fare un'ulteriore specificazione, decisiva proprio in merito alla questione del virtuale. Per dare spazio filosofico alla differenza, Deleuze usa anche i concetti di *problema* e *relazione*. Sul secondo tornerò, notando però subito che verrà da Deleuze via via considerato il termine più neutro e generico possibile per indicare la pura forza intensiva e tensiva della differenza, lo slancio differenziante della durata *qua tale*.

Stando ora al primo, insistere su affermatività e positività non è un'ode all'irrazionalismo, bensì tematizza lo statuto del *problematico*: posizione di una domanda, affermazione di una questione, forza di un interrogativo che *esige* di essere approfondito e sviluppato per trovare possibili risposte. Qui, un problema è una forza dotata di una peculiare e non indistinta spinta, che però non indica già anche la propria direzione, ma *richiede* un processo creativo di dispiegamento. Icasticamente, prima di tornarci: virtuale è il problema, attuale la soluzione.

La molteplicità continua e qualitativa come puro sostantivo (o *natura naturans* e numero numerante) indica la forza di differenziazione in quanto tale, la spinta unitaria di una forza che esige il molteplice della divergenza-attualizzazione: «virtuale» è la durata intesa come uno slancio di differenziazione e creazione, movimento che altera lo spazio e non semplicemente ha luogo in esso. La pura forza di affermazione e alterazione associata al virtuale è lo slancio con cui si afferma problematicamente una domanda: l'esigenza che si fa largo quando un interrogativo si fa valere.

Virtuale rimanda d'altrove alla semantica di *virtus* e *vis*: indica un possibile che conserva a mo' di riserva il vigore e la forza delle proprie radici – un possibile *energetico*. Il virtuale è energetico perché è un principio condizionante immanente alla realtà, senza con ciò essere una sua parte osservabile: forza impellente che agisce come condizione reale dei fenomeni;

condizione di genesi effettuale, non di possibilità formale. La forza del virtuale è *sub*-empirica (infinitamente piccola dunque irrepresentabile, indivisibile: intensità che sfugge alla rappresentazione) come *sovra*-empirica (infinitamente eccedente dunque irrepresentabile, non scomponibile: forza che evade la rappresentazione). Perciò è energia: è colta se accolta, doppiata, assecondata e sviluppata; va sondato cosa può, come può attualizzarsi. *È domanda che innesca il tentativo di dispiegarla e rispondervi, persistendo in ogni possibile risposta.*

Cercherò di chiarire ulteriormente ciò confrontandomi con tre coppie concettuali canoniche: i) possibile/reale; ii) possibile/necessario; iii) potenza/atto.⁷ A queste sono associabili tre tesi di fondo sul virtuale: i) il virtuale non è calco del reale, ma principio della sua creazione; ii) il virtuale esige attualizzazione; iii) virtuale e attuale sono incommensurabili, si esprimono a vicenda.

3. *Dal possibile al virtuale*

3.1. *Possibile/reale*

Una cosa possibile non è (ancora) reale, ma se è reale, allora è anche possibile, *era stata prima possibile*. Per Deleuze questo principio, *ab esse ad posse valet consequentia*, condensa il modo in cui viene pensato il possibile, facendone però un duplicato del reale già dato. Una chimera unisce leone, capra e serpente reali: la sua possibilità è un calco, più o meno ibrido, del reale già esistente.

Da tale ottica, la svolta modale propria di logica e filosofia analitica non cambia le cose, pur allenando ad aprire la visione del mondo attuale ad altri mondi possibili.⁸ Infatti, i «mondi possibili» à la Lewis sono sincronici, esistono a fianco di quello attuale, coesistono contemporaneamente pur stando altrove spazio-temporalmente: scrivere discutendo ora Deleuze e non Kripke non annulla la seconda possibilità, al limite la sposta in un altro mondo irrelato, con le stesse caratteristiche di quello attuale, salvo essere soltanto o in più possibile rispetto a esso.⁹

7 Terrò a tal fine presenti anche M. Mugnai, *Possibile/necessario*, Il Mulino, Bologna 2013; C. Altini, *Potenza/atto*, Il Mulino, Bologna 2014.

8 Cfr. F. D'Agostini, *I mondi comunque possibili*, Bollati Boringhieri, Torino 2012, pp. 134-136.

9 Sull'immobilismo di tale "atomismo" insiste, *infra*, G. Chiurazzi, *Un mondo possibile può cambiare? Paradossi di una possibilità senza dynamis*.

I *possibilia* possono sì essere realtà di vario tipo, finzioni, entità *sub judice*, surrogati di varia natura, disposizioni; ma comunque duplicano o moltiplicano realtà già date.¹⁰ Un mondo possibile potrebbe per esempio esistere:

- i) in un altro analogo spazio-tempo;
- ii) come parte dello spazio-tempo attuale;
- iii) in maniera diversa;
- iv) ricombinando lo spazio-tempo attuale;
- v) in nessuno spazio-tempo in senso stretto.

Con sguardo deleuziano, tuttavia, ciò significa che il possibile:

- ad i*): è un'altra realtà, separata da quella attuale;
- ad ii*): per far parte della realtà attuale, resta indifferente a suo riguardo;
- ad iii*): per essere *realtà altra*, è nuovamente separata da quella attuale;
- ad iv*): raddoppia o riconfigura ciò che è già dato nell'attuale;
- ad v*): è irreal, per quanto utile.

Mentre piuttosto il possibile:

- i) non è separato dall'attuale;
- ii) è il letteralmente differente dell'attuale stesso;
- iii) si corrisponde senza somigliare con l'attuale;
- iv) consente la creazione del nuovo, non la riconfigurazione del dato;
- v) è a tutti gli effetti reale.

Per Deleuze infatti il virtuale è *reale senza essere attuale, ideale senza essere trascendente, distinto e oscuro*: esso ha una consistenza vera e propria, che influisce in modo effettivo sulla realtà osservabile senza determinarla univocamente, perché comporta un processo di dispiegamento e sviluppo, slegato da un'identità, preliminare come finale (fosse anche inizialmente soltanto possibile e poi riprodotta e ricalcata dal reale). In tal modo, si dà conto dell'emersione di cose nuove: il possibile non dipende più retroattivamente dal reale che ha già preso forma, né si realizza limitando il proprio ventaglio di opzioni pre-disponibili.

10 Cfr. di A. Borghini, *Un mondo di possibilità. Realismo modale senza mondi possibili*, in «Rivista di estetica», XLIV, n. 2, 2004, pp. 87-100 e *Che cos'è la possibilità*, Carocci, Roma 2009, pp. 80-90.

Il possibile non è ancora reale o potrebbe essere reale soltanto dal punto di vista logico o intellettuale, ma da quello energetico o fisico esso non preesiste al reale, consiste con e insiste in esso: *è il suo potenziale trasformativo*. Questo è il virtuale deleuziano, dallo statuto sulle prime vago: se una possibilità generica non è già di qualcosa, può incidere sul reale? È però l'essenza *anesatta eppure rigorosa* del problematico: domanda che esige la costruzione di una risposta e prima ancora del campo delle possibili risposte, ed è da questo inseparabile; non affermazione di un piano da eseguire o riprodurre, né forma logico-astratta di un'opportunità disincarnata o incarnata altrove.

Per Deleuze dunque, la coppia realizzazione/limitazione fa spazio a quella attualizzazione/differenziazione, e il possibile è già nel reale o già reale in duplice senso: a) è una determinata determinabilità; b) è inseparabile dal processo di attualizzazione che lo determina creativamente.

3.2. *Possibile/necessario*

Tradizionalmente, necessario è ciò che è in atto da sempre e non può essere altrimenti da come è, non essendo mai passato per lo stato di potenza o possibilità: il necessario satura lo spazio della possibilità, scavalcando la stessa contrapposizione tra possibile e impossibile. Con Deleuze, assistiamo invece a una sorta di commistione tra possibilità, necessità e contingenza, come spiegherò.

Aristotele definisce l'*anankaion* come ciò che non può essere altrimenti, contemplando come casi: ciò senza cui non si sopravvive, ciò senza cui non può prodursi il bene e la costrizione esterna opposta a un impulso naturale (*Met.*, V, 1015a 20-1015b 15). Resta così sullo sfondo la necessità dell'urgenza o costrizione "interna": esigenza che veicola un'istanza da prendere in carico, un bisogno da soddisfare. È la necessità di ciò che si "ha da essere", ma senza che il modo di tale venuta all'essere sia già dato: dev'essere piuttosto *inventato*, perciò *può essere altrimenti*.¹¹

È questa la necessità deleuziana accostabile alla possibilità. Pensando in termini di energia, movimento e tendenza, *necessità* è anzitutto la forza di ciò che preme, l'impellenza di un bisogno e l'affermazione di una domanda: qualcosa che non contiene già il modo della propria es-pres-

11 Agamben, tematizzando il problema dell'esigenza in termini non dissimili, arriva persino a sostenere che «sempre di nuovo la filosofia si trova davanti al compito di una definizione rigorosa del concetto di esigenza. [...] La filosofia esige questa definizione e la sua possibilità coincide integralmente con questa esigenza» (G. Agamben, *Che cos'è la filosofia?*, Quodlibet, Macerata 2016, p. 49).

sione, soddisfazione e corrispondenza; anzi lascia spazio alla creazione di modi e forme – *la richiede*. Simile necessità insieme *già è e ancora non è*: è l'innesco di un processo, il motore di un divenire.

È un *necessario possibile* o *possibile necessario*, ineludibile, più che inemendabile: più che non poter essere altrimenti da come è, richiede che si determini un suo possibile *modus*, senza poterne ignorare l'istanza, lo slancio o la tendenza. È una densità articolabile, ma non già articolata, né pre-rappresentabile indipendentemente dal processo di articolazione creativa che comporta. È una costrizione oggettiva in termini appunto problematici: costrizione che intima di trovare il modo di sviluppare e rispondere, non che impone un'unica via.

È, si potrebbe dire, la costrizione alla libertà. Se infatti dal punto di vista logico o epistemico accostare libertà e necessità è paradossale, da quello energetico le cose cambiano, tanto che spesso le filosofie in cui si trova simile accostamento sono “energetiche” o comunque “fisiche” – soprattutto pensando ai luoghi in cui Deleuze parla esplicitamente del problema della libertà confrontandosi con stoici, Spinoza e Leibniz su tutti. Se libertà è *attestare* quanto è *necessariamente così*, il libero arbitrio sembra un mostro logico; se libertà è *testare* ciò che *bisogna affrontare*, esso diventa concepibile come *prolungamento creativo* della necessità. Non a caso, Deleuze parla di «contro-effettuazione» dell'evento, o «integrazione» delle inclinazioni: è sempre una questione di *dare libero corso creativo* alle tendenze di uno sviluppo in cui si è chiamati in causa, tanto internamente quanto esternamente – è anzi un'esperienza di *crisi* in cui i due lati si riconfigurano a vicenda. *Questo è il divenire per Deleuze*.

È allora un problema di *prolungamento delle singolarità*: qui si delinea il legame tra possibilità e contingenza. Il virtuale appare nell'attuale come «segno», «incontro» o «singolarità»: tramite un caso, occasione che accade fessurando l'attuale e facendo intravedere il virtuale come riserva e domanda di ulteriore attualizzazione, di *trasformazione*. A quel punto, tutto dipende da come estendere, sviluppare e costruire in modo creativo ed espressivo a partire da e tramite quel “punto straordinario”.

Possibilità e necessità sono insomma condensate nel virtuale per rendere ragione dell'*invenzione*: la necessità partorisce l'invenzione e viceversa. La prima domanda anzi esige la seconda («differenziazione»), la seconda esplica e attualizza la prima («differenziazione») – umanisticamente come cosmologicamente, per Deleuze. L'atto inventivo-creativo non riguarda qui un soggetto che si prefigura un piano o modello da realizzare con e nell'oggetto (come avviene da Aristotele a Marx), ma è un processo *impersonale* in cui soggetto e oggetto si configurano nel corso

del divenire stesso: è cioè la costituzione di un campo problematico neutro, al cui interno sono poi possibili soggetto e oggetto (da cui espressioni come «empirismo superiore», «empirismo trascendentale», «piano di immanenza»).

Lasciando ora da parte la portata ontologico-metafisica di tali posizioni, accostare necessità e possibilità consente per Deleuze di distinguere il processo di realizzazione (o attuazione) da quello di invenzione (o attualizzazione): uno esegue e riproduce, l'altro crea e produce in senso proprio.

In breve, contingente è qui l'emersione di una possibilità che va necessariamente espressa: il segno di una virtualità che richiede espressione.

3.3. *Potenza/atto*

Pertanto, «virtuale» è non una potenza subordinata all'atto, ma una potenza da attualizzare. La fisica e metafisica aristoteliche affermano notoriamente il primato dell'atto (attuato, più che attuale): le sostanze prime sono in atto interamente senza potenza. Anche la potenza come possibilità di non-esercizio, potenza-di-non, appare comunque subordinata all'atto: è mancanza e privazione rispetto all'atto; è potenza-di-non di uno specifico atto. Certo, la potenza intende distinguere possibilità fisica e logica (ogni uomo potrebbe essere architetto, musicista, filosofo, panettiere, ecc.); eppure, potenza e atto si somigliano, la prima è possibilità di essere o non-essere il secondo. La potenza non è imprevedibile, la sua dimensione non è creativo-inventiva: c'è sempre un'identità a presiedere al movimento o a farlo culminare.

Nella modernità, da Hobbes in particolare, *potentia* è non semplice possibilità di diventare questo piuttosto che quello, di essere o non essere questo piuttosto che quello, ma *potere* di diventare, capacità di diventare e non soltanto possibilità di essere o non essere: *potentia* è *necessità di diventare*, non già associata a un determinato qualcosa da diventare.

Deleuze radicalizza quest'accezione: *potentia* è sforzo continuo, tensione incessante che fa da sfondo a ogni fase del processo di individuazione, il suo basso o riverbero continuo, non un dinamismo associato a un preciso atto e a un determinato fine. Non solo di qualcosa si pensa non *può*, *perché lo fa*, ma *lo fa*, *perché può*; andando oltre, ci si chiede anche: *allora fin quando e dove può*? Il problema del divenire è qui il problema della creazione e trasformazione: non il passaggio dall'assenza di forma alla sua presenza o da una forma a un'altra, ma il «tra», il «durante», il «frat-tempo» di un processo. Se si vuole parlare di un primato, abbiamo qui quello della potenza, del virtuale.

Al quesito proverbiale se sia nato prima l'uovo o la gallina, Deleuze direbbe – anzi, ha letteralmente detto – l'uovo. In Deleuze, la figura dell'uovo, oltre a richiamare specificamente l'embriologia, in generale descrive il virtuale non come informe rispetto al già formato, ma come forza attiva di formazione ossia differenziazione, dotata di linee dal disegno non già prefigurato o esplicitato. L'uovo-virtuale non è massa indifferenziata, ma struttura di materiali e informazioni che tuttavia non contiene uno stampo di ciò che andrà configurandosi nel corso del suo sviluppo (è completamente differenziato senza essere interamente differenziato).

Il virtuale è una *tendenza problematica*, morfogenetica non in senso finalistico: non è uno stato che precede il compimento, né semplicemente ciò che si mantiene in atto o passa all'atto sospendendosi. L'attuale non è il fine del virtuale, né ciò che lo esaurisce, ma piuttosto ciò che insiste su esso mentre questo persiste in quello. Né dunque il virtuale è origine da ripristinare, recuperare o realizzare: è piuttosto *movimento tendenziale*, forza propulsiva continua. È la ragione per cui l'attuale si configura. Il virtuale è la domanda aperta; l'attuale la risposta che la schiude, più che chiuderla, in quel *complesso* gioco di piegatura descritto da Deleuze in termini di perplicazione-complicazione-implicazione-esplicazione-replicazione.

Oltre alla concezione aristotelica del movimento come passaggio potenza-atto, si riconfigura anche la definizione platonica della *poiesis* come passaggio non essere-essere: la creazione è relazione espressiva tra virtuale e attuale, problema e soluzione, domanda e risposta; il divenire, processo di trasformazione e alterazione, è il suo *durante*. Questo processo avviene non *ex nihilo* ma al limite *ex problemate*: il problematico è un attrattore, non fine che attrae ma induttore; non indirizza ma catalizza e attira le energie di un processo; principio non di esecuzione ma di mobilitazione. Tra problema e soluzioni c'è non rapporto di similarità o ricalco (*adaequatio*), ma di corrispondenza senza somiglianza: «un rapporto di incommensurabilità molto preciso, non un'assenza di rapporto».¹²

Il movimento dal virtuale all'attuale, tra virtuale e attuale, non coinvolge così la causalità aristotelica, né quella mimetico-partecipativa, creazionista, o emanativa. La causa formale e quella finale riconducono il movimento creativo alla realizzazione di un'essenza o al raggiungimento di un fine; quella materiale e quella efficiente lo riportano alla dialettica tra materia informe e soggetto formatore. Poi, la causa mimetico-partecipativa squalifica l'attuale rendendolo copia del modello ideale. Ancora, quella creazionista fa della creazione un movimento condotto da un sog-

12 G. Deleuze, *L'immagine-tempo*, cit., p. 283.

getto capace di agire a partire dal nulla. Infine, quella emanativa fa capo a un movimento di impoverimento o graduale esaurimento dell'effetto creativo.

Pertanto, Deleuze fa dell'immanenza della causa espressiva il perno per descrivere il rapporto di «quasi-causa» che lega espresso/espressione o virtuale/attuale: qui, la causa non esiste al di fuori del proprio effetto, anzi questo retrodetermina quella, così che essi si corrispondono senza somigliarsi, determinandosi in maniera eterogenetica o differenziale – come avviene appunto tra problema e soluzioni. C'è creazione in senso proprio proprio perché non ci sono già né un creatore né qualcosa da creare.

Espressione significa *traduzione*, più che comunicazione o trasmissione. Non c'è un «significato pentecostale», un contenuto di senso precedente e indipendente dalle forme in cui si esprime e dai modi in cui si imprime, che cala dal cielo come lo Spirito Santo nel giorno pentecostale.¹³ Deleuze ha spesso richiamato la trasduzione simondoniana e criticato il paradigma comunicativo: nessun senso preliminare da comunicare più o meno fedelmente, né da rivelarsi alla fine come “senso finale originario”; ma il senso come «extra-essere» che dispiega il processo traduttivo, senza mai essere semplicemente detto dai linguaggi che rapporta e fa transitare l'uno nell'altro, essendo piuttosto oggetto di letterale tra-dizione o tramandamento.

È così che, per Deleuze, si prende sul serio la durata, il *movimento di alterazione*, il divenire come *durare*: non mero scorrimento del presente che si dilegua, ma perdurare del presente che si conserva (passato) prolungandosi (futuro) e viceversa – non *panta rei*, ma *memoria*. Le cose impiegano e ci mettono tempo, il tempo c'è ed esso è il “durante” delle cose: se tutto fosse in vario modo davvero già dato, che senso avrebbe il tempo? Ci sarebbe davvero tempo? Perché non capiamo tutto subito? Perché un organismo si sviluppa? Perché una zolletta di zucchero si scioglie? Se le risposte fossero tutte sempre già date o contenute in anticipo, servirebbero le domande? ecc. Per Deleuze il tempo esiste ed è differenziazione creatrice: il suo incedere deve essere colto come rapporto di incommensurabilità tra virtuale e attuale, non di transito dalla potenza all'atto. Se si vuole fare del tempo il «numero del movimento», bisogna al limite considerarlo numero *ordinale* e non *cardinale*, in chiave *analogico-continua* e non *digitale-discreta*.

13 Come rimarca M. Ferraris, *Emergenza*, Einaudi, Torino 2016, pp. 32-33. Con più esplicito riferimento a Deleuze cfr. anche J. Williams, *A Process Philosophy of Signs*, Edinburgh University Press, Edinburgh 2016.

4. *L'ora del possibile*

Si capisce allora perché il progetto deleuziano di pensare la durata e il divenire come verbo dotato di consistenza propria arriva a cogliere nella relazione in senso generico la differenza *qua tale*, concepandola come tensore e punto di ingresso in quella zona di indiscernibilità e indeterminazione, di confusione e sospensione, in grado di innescare alterazione. Nello sviluppo della propria opera, Deleuze fa via via più nettamente della differenza una pura relazione energetica: qualcosa che fa e pone, non un semplice elemento logico-combinatorio o ricombinatorio, ma una forza attiva reale in senso effettuale.

Nel processo di attualizzazione, il virtuale traspare proprio in quel momento di esitazione e interdizione creatrice, di problematizzazione e tentennamento: avviene qualcosa come una pura vibrazione o una libera risonanza senza eco, che reinnesci la trasformazione. È quel ripiegamento, distinto dalla riflessione della coscienza (ritorno sul dato mediato dal concetto), che genera un «invaginamento»: è il dubbio problematico in senso letterale, un raddoppiamento per cui si va “in loop” e così si virtualizza, si riattiva la virtualità in corso di attualizzazione.¹⁴ È l'esitazione per la quale «l'inizio e la fine non rimano più».¹⁵

«L'intervallo è sostanza» e «l'alterazione è sostanza»,¹⁶ ma l'intervallo che altera è il virtuale stesso, l'interazione nel proprio farsi, il “rapporto

14 Più che sulla coscienza, Deleuze ha perciò sempre insistito sul pensiero: la prima si lega a un processo appunto consapevole di mediazione (logica, argomentativa, razionale, ecc.), consapevole proprio in quanto mediato; il secondo, invece, è paradossalmente assai più vicino all'inconscio, in quanto rappresenta uno sforzo di contrazione, quel ripiegamento per il quale si è appunto in fase di afferrare o cogliere qualcosa, quella concentrazione per la quale *non ci si rende conto* che si era presi da un momento di sospensione dell'uso ordinario delle facoltà. La prima si pone sul piano di buon senso e senso comune, ossia del riconoscimento (io sono me), mentre il secondo su quello più propriamente creativo, in quanto – per così dire – concentrazione problematica e non meccanica (“essere presi” da ciò che si fa). E, in effetti, i momenti in cui diciamo di star pensando, sono proprio momenti di profonda “incoscienza”, essendo proprio momenti in cui dubitiamo, tentenniamo, esitiamo, e così via, in maniera appunto quasi “estatica” – atopica o estraniata.

15 Cfr. G. Deleuze, *Fuori dai cardini del tempo. Lezioni su Kant* (1978), a cura di S. Palazzo, Mimesis, Milano 2004, pp. 75-80.

16 G. Deleuze, F. Guattari, *Mille piani. Capitalismo e schizofrenia II* (1980), tr. it. di G. Passerone, Castelvocchi, Roma 2010, p. 568 e G. Deleuze, *L'isola deserta e altri scritti. Testi e interviste 1963-1974* (2002), a cura di D. Borca, P.A. Rovatti, Einaudi, Torino 2007, p. 24.

in corso”: «virtuale» è la tendenza come ciò che si apre verso il futuro, nomina la “pausa” incorporata del cambiamento che apre alla novità.¹⁷ È nell’«interstizio» o «fessura» che avviene la «differenziazione», produzione di «qualcosa di nuovo».¹⁸ Il divenire non accade o avviene tra due istanti dati, è esso stesso «fra-tempo» o «fra-momento»¹⁹ non subordinato a ciò che ha da venire. È il ritmo che «si situa tra», «l’Ineguale o l’Incommensurabile» che «tesse istanti critici».²⁰ Si potrebbe ben dire: l’intervallo è il momento della ricreazione.

Il virtuale eccede sì l’attuale, ma non essendo “in più” rispetto a esso, o chiamando un’aggiunta: è invece un potenziale generico e neutro di trasformazione, che può implicare anche un movimento di sottrazione, o – anzi – lo implica preferibilmente. Concetti deleuziani come «involuzione», «sospensione», «deteritorializzazione», «fuga», «rallentamento», «balbettio», «indeterminazione», «esaurimento», «metastabilità», «amputazione», «paradosso», ecc., enfatizzano proprio l’andamento della problematizzazione *qua tale*, della domanda che costringe a ridefinire contorni e ricallibrare posture, dall’eccedenza intensiva più che estensiva: il tempo che dura e crea è “ritardamento”, tra-ballamento, contrazione intensiva. Con Bergson, “quando si dice sforzo” – *sforzo creativo* – “si dice rallentamento e ritardo”, una “particolare esitazione”.²¹ *Virtualizzazione* quindi è non sinonimo della derealizzazione che porta a un insieme di possibili equivalenti o addirittura fa svanire il reale, bensì del movimento problematizzante

17 Cfr. anche R. Poli, *The Ontology of What is Not There*, in J. Malinowski, A. Pietruszszak (eds.), *Essays in Logic and Ontology. Dedicated to Jerzy Perzanowski*, Rodopi, Amsterdam 2006, pp. 73-80.

18 G. Deleuze, *L’immagine-tempo*, cit., pp. 200-201.

19 G. Deleuze, F. Guattari, *Che cos’è la filosofia?* (1991), tr. it. di A. De Lorenzis, a cura di C. Arcuri, Einaudi, Torino 2002, p. 155 e G. Deleuze, *Due regimi di folli e altri scritti. Testi e interviste 1975-1995* (2003), a cura di D. Borca, P. A. Rovatti, Einaudi, Torino 2010, p. 323.

20 G. Deleuze, F. Guattari, *Mille piani*, cit., p. 381.

21 H. Bergson, *Lo sforzo intellettuale* (1902), in Id., *L’energia spirituale* (1919), tr. it. a cura di G. Bianco, Cortina, Milano 2008, pp. 117-143: 133. Non è rinvio o procrastino (differimento), né svuotamento di qualità che fa fissare su *quanto* (non) scorre il tempo (noia), ma quel rallentamento per cui il tempo estensivamente può restare immutato, accrescendosi però intensivamente. *Proprio perciò è trasformativo*, come accade nei momenti in cui sentiamo di stare facendo nuove esperienze, vivendo esperienze realmente trasformative, o insomma sperando la trasformazione *qua tale*: fra-momenti in cui il tempo quantitativamente non cambia (passano *n*-ore), eppure viene come sospeso, ritardato, dilatato e intensificato, in modo da creare qualcosa di nuovo (“ma quante ore sto vivendo e stanno passando?”).

che porta alla ricreazione di realtà, esercitando una tensione che esige una risposta alla propria sollecitazione.²²

Perciò, il virtuale è ora, anzi è *l'ora dell'attuale*. Non perché il virtuale è ciò che sta per accadere, eterno differimento del compimento finale: piuttosto, esso *sta accadendo*, è ciò che accade in o di ciò che accade. Il virtuale è la crisi dell'attuale, lo incrina e fessura – lo diagonalizza: è «l'infinito Ora, il Nûn [...], l'Intensivo o l'Intempestivo, non un istante, ma un divenire»; non «ciò che noi siamo, ma piuttosto ciò che diveniamo, ciò che stiamo diventando», ossia «il nostro divenir-altro», «l'adesso del nostro divenire».²³

Il virtuale è l'ora del divenire, il divenire in corso d'opera, ciò per cui persiste l'esigenza di proseguire a esprimere e sviluppare (è in fondo il tempo *qua tale*):²⁴ esso non custodisce ciò che la cosa era o è destinata a diventare, ma esorta a sondare che cosa qualcosa può diventare, o – meglio – fin dove può estendersi lo slancio nel cercare di diventare qualcosa (e quale cosa?). È il passaggio, su cui Deleuze ha insistito, dalle essenze alle circostanze, dalle sostanze agli eventi, dalla morale all'etica, e così via: la domanda su significato, verità ed essenza di qualcosa fa spazio a quella su capacità, sviluppo e consistenza di qualcosa. È un problema di virtualità (della sua attualizzazione), più che di realtà (della sua possibilità).

Per concludere, tornando alle coppie concettuali esaminate, che il virtuale indichi 'l'ora del possibile' significa che: 1) il possibile non è separato dal reale; 2) il possibile è un'esigenza e un'impellenza, esorta a farsene carico (come l'esclamazione "è ora!" o l'interrogativo "e ora?"); 3) il possibile avviene durante, è il durante, non riguarda né la fine né l'origine di

22 Su ciò si possono vedere più diffusamente B. Massumi, *Parables for the Virtual: Movement, Affect, Sensation*, Duke University Press, Durham-London 2002; P. Lévy, *Il virtuale* (1995), tr. it. di M. Colò, M. Di Sopra, Cortina, Milano 1997; M. Serres, *Il mancino zoppo. Dal metodo non nasce niente* (2015), tr. it. di C. Tartarini, Bollati Boringhieri, Torino 2016, pp. 200-216.

23 G. Deleuze, F. Guattari, *Che cos'è la filosofia?*, cit., pp. 105-106; cfr. anche Id., *Mille piani*, cit., p. 219.

24 Si può allora dire che per Deleuze l'eterno è non la permanenza in uno stato formato, ma la persistenza di uno sforzo trasformativo – le sostanze permangono (*endurer*), i processi perdurano (*perdurer*), secondo quanto traccia M. Esfeld, *Physique et métaphysique. Une introduction à la philosophie de la nature*, PPUR, Lausanne 2012, p. 74. Sulla distinzione tra i sensi statico e tensivo di "essere", giocata sulla differenza delle lingue iberiche *ser/estar*, si impernia J. Gil, *L'impercettibile divenire dell'immanenza. Sulla filosofia di Deleuze* (2008), a cura di G. Ferraro, M. Masini, Cronopio, Napoli 2015.

un processo. La possibilità virtuale, la *propensione*, da ultimo, non è allora nemmeno tanto controfattuale: è piuttosto *intra-fattuale*, l'immanenza motrice della fattualità stessa, la piega che ne tiene insieme l'*in* del dentro e il *trans* del fuori o attraverso.

GAETANO CHIURAZZI

DAI MONDI POSSIBILI AI MODI POSSIBILI Paradossi di una possibilità senza *dynamis*

1. *Dalla modalità alla mereologia*

Nella teoria dei mondi possibili di David Lewis «ogni modo in cui un mondo potrebbe essere è un modo in cui qualche mondo è». ¹ In questa enunciazione intervengono due principi fondamentali della teoria: un “principio di economia”, che consiglia di identificare i *modi* in cui un mondo potrebbe essere con i *mondi* che attualmente esistono (ognuno è attuale rispetto ai suoi abitanti); ² e un principio di ricombinazione, che Lewis esprime così: «mettendo insieme parti di differenti mondi possibili si produce un altro mondo possibile». ³ Gli esempi che Lewis porta al riguardo non sono del tutto chiari: per esempio, non è ammissibile che una testa parlante sia legata a un corpo, e non possa quindi esserci un mondo in cui essi non possano essere separati. Ma in questo esempio, non abbiamo propriamente a che fare con parti di mondi diversi che vengono riassemblate in modo diverso: si tratta di parti di uno stesso mondo che sono riassemblate diversamente in un altro mondo. La questione non è a mio avviso di poco conto: si tratta infatti di chiarire se la ricombinazione è da intendere come un mero principio di coesistenza, oppure no. Quando Lewis parla di “riassemblare” parti di mondi diversi, aggira infatti la questione cruciale di che cosa si debba intendere per “ricombinazione” quando si tratta di parti di uno *stesso* mondo. In termini più precisi: la ricombinazione è un mero principio di coesistenza, e quindi puramente insiemistico, o è qualcosa di più, irriducibile come tale alla mera enumerazione delle parti? Detto altrimenti: come si distinguono due mondi che hanno gli stessi elementi, e che quindi costituiscono lo stesso insieme? Quel che insomma resta non chiarito nelle definizioni di Lewis è proprio quella paroletta che congiunge il mondo possibile al mon-

1 D. Lewis, *On the Plurality of Worlds*, Blackwell, Oxford 1986, p. 86.

2 *Ibid.*

3 *Ivi*, pp. 87-88.

do attuale: ogni *modo* (way) in cui un mondo potrebbe essere è un modo in cui un mondo è. Due mondi, infatti, possono distinguersi per il *modo* in cui sono fatti, e non per gli elementi che li costituiscono. Il che significa che il criterio estensionale (insiemistico) non è sufficiente per distinguere due mondi, e che il *modo* (l'intensione) non è eliminabile.

Questo problema è a mio parere una delle difficoltà teoriche maggiori della teoria dei mondi possibili di Lewis. Essa è difesa affermando che presenta grandi vantaggi, il più importante dei quali sarebbe la riduzione di ogni intensione (*in primis* proprio la possibilità) a estensione, e cioè a insiemi di enti e di mondi esistenti e attuali su cui si può quantificare. Il suo scopo dichiarato è infatti l'estensione della quantificazione della logica del primo ordine ai contesti modali. Gli operatori modali non sono altro che quantificatori:⁴ «la modalità», scrive Lewis, «è una quantificazione ristretta»,⁵ cioè indicizzata a un mondo W. Ciò significa che in questa semantica ogni modalità *de re* è innanzi tutto tradotta in una modalità *de dicto* (che S possa essere P è tradotto come “è possibile che S sia P”), la quale è poi eliminata del tutto riducendo la possibilità all'attualità (dire “è possibile che p” equivale a dire “c'è un mondo W in cui p”). La semantica a mondi possibili non è altro che una forma di riduzionismo, o meglio un eliminativismo modale. Essa esclude la modalità per poter ridurre tutto all'attualità e dunque alla quantificazione.

Quel che vale dei mondi, scrive Lewis, vale anche per gli enti che ne sono parte,⁶ sebbene l'argomento sia in realtà esattamente l'inverso: quel che vale per gli elementi deve valere anche per i mondi, e ciò al fine di applicare ai mondi la stessa logica (quella del primo ordine) che si applica agli elementi dei mondi. Le difficoltà che ne conseguono (e che ricordano quelle della cosiddetta “dottrina del sogno” discussa nel *Teeteto* di Platone)⁷ sono quindi analoghe nei due casi. La più importante riguarda le condizioni di identità dei mondi, che sono analoghe alle condizioni di identità degli elementi che li costituiscono: a che condizioni due elementi possono essere detti identici da un mondo all'altro? Lewis esclude qualsiasi identità transmondana: non ci sono due elementi identici da un mondo all'altro. Se

4 Id., *Counterpart Theory and Quantified Modal Logic*, in «*Journal of Philosophy*», n. 65, 1968, pp. 113-126.

5 Id., *On the Plurality of Worlds*, cit., p. 7.

6 «E ciò che vale per i mondi vale per le parti di mondo. Ci sono tanti modi in cui una parte di mondo potrebbe essere fatta; e gli altri mondi sono così numerosi e vari che assolutamente ogni modo in cui una parte di mondo potrebbe essere è un modo in cui qualche parte di qualche mondo è» (*ivi*, p. 2).

7 Platone, *Theaet.* 201e ss.

quindi due elementi (una testa parlante e un corpo) si trovano ricombinati in maniera diversa in un altro mondo, sono o non sono gli *stessi*? E in che senso si può allora parlare semplicemente di “ricombinazione”?

Il punto della questione è alla radice se la reificazione mereologica sia quella più adatta per trattare le modalità. Può sembrare che ricombinando due “elementi” di un mondo sia un modo giusto per rappresentare la possibilità. Ma che dire del fatto che noi, al termine “possibilità”, colleghiamo piuttosto, non la rappresentazione di una ricombinazione, ma la rappresentazione di una *trasformazione*? Difficile dire, per esempio, che il seme e il frutto siano due elementi del nostro mondo, senza dire al contempo che l’uno è la realizzazione di ciò che l’altro è in potenza, o meglio una sua trasformazione, il risultato di un processo o di un divenire. Propriamente, quindi, non sono affatto due elementi, ma due modi d’essere dello stesso elemento. Hegel (e non solo Hegel) direbbe perciò che il seme è *in potenza* (o *in sé*) il frutto, affermando implicitamente una dimensione intensionale che lega l’uno all’altro ed esclude la loro mera coesistenza estensionale, o che l’uno sia solo una somma di elementi precedenti.⁸ Ma in un altro mondo W, forse più humaneo del nostro, secondo Lewis, è possibile che tale coesistenza intensionale sia scissa, e che il seme non diventi frutto, bensì, per esempio, una pentola. Nulla, *logicamente*, lo impedisce. La logica supera, quindi, la limitazione fisica, che, almeno nel nostro mondo, impedisce che il seme possa diventare altro che un frutto, o quantomeno possa diventare qualsiasi cosa. Un mondo possibile, allora, per rispettare appieno il principio di ricombinazione, non dovrebbe contemplare alcun divenire, proprio perché il divenire stabilisce un nesso causale o intensionale (genericamente modale) tra i suoi elementi. Questo nesso attua il *passaggio* da un elemento all’altro, se vogliamo esprimerci in questo modo, e richiede la teorizzazione di un termine medio, un *metaxy*, che rende insostenibile la rappresentazione mereologica, puramente combinatoria, dei mondi.

La semantica a mondi possibili si basa quindi su una totale aritmetizzazione della realtà (che è il senso ultimo di ogni mereologia), che riduce le trasformazioni e il movimento a una moltiplicazione di entità e mondi, secondo uno schema che ricorda i paradossi di Zenone. Il realista modale (espressione al limite dell’ossimoro) è un “moltiplicatore di mondi”. Pensare delle possibilità, infatti, significa pensare dei fatti alternativi, come quando si consulta un catalogo. Come osserva Andrea Borghini, il van-

⁸ Lewis accetta una mereologia senza restrizioni, che considera ogni oggetto di un mondo come somma di parti di oggetti di altri mondi. Cfr. D. Lewis, *On the Plurality of Worlds*, cit., p. 211.

taggio di questo modo rappresentazionale di considerare la modalità è che tali rappresentazioni «possono essere facilmente implementate anche su un calcolatore»: ⁹ si tratta quindi di una teoria il cui vantaggio principale è quello di poter tradurre gli enunciati modali del nostro linguaggio ordinario in un linguaggio formale adatto a essere implementato in un calcolatore. Ma considerare questo un vantaggio teorico equivale a ritenere che la computabilità sia di per sé preferibile, e anzi che sia un termine di paragone determinante per decidere della bontà di una teoria.

Una delle obiezioni più note, dovuta a Samuel Kripke, può essere intesa come diretta a questo primato della rappresentazione computazionale, la quale non riesce a rendere conto dell'*efficacia* (cioè del potere trasformativo) che la rappresentazione di una possibilità ha su di noi e sul nostro mondo. Humphrey avrebbe potuto vincere le elezioni e non le ha vinte, eppure non è per lui di grande consolazione, e anzi non gliene importa nulla, che qualcun altro, magari somigliantissimo a lui, le abbia vinte in un altro mondo, e cioè che esista (magari in un computer) la rappresentazione di lui che vince le elezioni. Il problema della possibilità riguarda aspetti fondamentali della nostra esistenza, ovvero tocca aspetti essenziali dell'essere umano, in quanto "essere possibile" che nasce, vive e muore, che desidera, pensa, sbaglia, immagina e soffre. Il fatto che nella semantica dei mondi possibili un enunciato del tipo "è possibile che *p*" sia traducibile in "esiste un mondo *W* in cui *p* è vero" costituisce il primo passo per la riduzione di ogni enunciato non apofantico (quelli con cui esprimiamo desideri, volizioni, emozioni, auspici ecc.) a enunciato apofantico, suscettibile di essere vero o falso. Motivo per cui tale teoria non ha primariamente una pretesa ontologica o metafisica (sebbene poi debba necessariamente far riferimento a un'ontologia e a una metafisica), ma vuole essere piuttosto una semantica. Detto in termini grammaticali: nella semantica a mondi possibili ogni *modo* verbale (ogni congiuntivo, ogni ottativo, ogni condizionale o imperativo) viene ridotto all'*indicativo* (e cioè alla denotazione), e ogni forma tensionale (passato, futuro, futuro anteriore ecc.) al presente, cioè all'attualità di un mondo. Cancellare questa dimensione modale (il desiderare, il volere, l'immaginare ecc., la cui condizione comune è quella modalità radicale che è la possibilità) significa cancellare almeno il 90% (e forse oltre) del nostro linguaggio e dei significati che esso esprime. Non è infatti la stessa cosa dire "desidero che il mondo sia migliore" e "c'è un mondo *W* che è migliore di questo". Un tale enunciato ha, come tutti gli enunciati modali, anche una ricaduta pratica: essi *orientano* i nostri comportamenti,

9 A. Borghini, *Che cos'è la possibilità*, Carocci, Roma 2009, p. 51.

cosa che certamente non può fare un enunciato constativo, amodale, del tipo “c’è un mondo W migliore di questo”.

2. *Un mondo possibile può cambiare?*

Possiamo quindi dire che in un mondo W, che è un mondo attuale, propriamente non cambia quindi nulla: nulla diviene, e quel che chiamiamo “cambiamento” non è altro che l’alternanza di mondi, o di elementi, cioè di rappresentazioni, come se si passasse da un fotogramma a un altro. Un oggetto che si trasforma è in realtà una ricombinazione di elementi, una sequenza di mondi, cioè di situazioni, scenari o stati di cose: Socrate giovane e Socrate vecchio non sono un’entità che cambia nel tempo (non c’è alcuna identità quantitativa transmondana, e quindi neanche transtemporale), ma sono due entità che appartengono a due diversi mondi possibili, quantitativamente e qualitativamente differenti, al più simili; allo stesso modo, tutte le infinite trasformazioni intermedie non sono altro che successioni di entità appartenenti ad altrettanti mondi diversi, i quali sono indenumerabili, secondo quel principio di pienezza che porta a riempire completamente il continuo spazio-temporale. I mondi possibili sono infatti molteplici, e il titolo del libro di Lewis, *On the Plurality of Worlds*, lo ricorda molto chiaramente: non si tratta propriamente di mondi possibili, ma di tanti mondi, di una pluralità di mondi, di quella molteplicità insiemistica che dà luogo a un infinito meramente quantitativo, che Hegel, nelle *Lezioni sulle prove dell’esistenza di Dio*, chiama «l’infinito delle innumerevoli zanzare».¹⁰ Questo infinito è il Paradiso dei filosofi, un paradiso puramente insiemistico: «Come il regno degli insiemi per i matematici, così lo spazio logico è un Paradiso per i filosofi».¹¹

Gli insiemi si distinguono per la loro cardinalità, cioè per il numero di elementi che li compongono, senza riferimento al *modo* in cui essi sono disposti. Il nostro problema della ricombinazione si riformula quindi nella domanda se anche i mondi possibili, in quanto assimilabili agli insiemi, si debbano distinguere solo in base al criterio della cardinalità, prescindendo dal *modo* in cui gli elementi sono combinati. Se così non fosse, il modo – e cioè un principio ordinale – diverrebbe essenziale per la distinzione tra i mondi, che quindi sarebbero irriducibili alla semplice estensione. L’ordina-

10 G.W.F. Hegel, *Lezioni sulle prove dell’esistenza di Dio* (1829), tr. it. di A. Tassi, Morcelliana, Brescia 2009, p. 208.

11 D. Lewis, *On the Plurality of Worlds*, cit., p. 4.

lità (il venire prima o dopo, stare a destra o a sinistra, sopra o sotto, relazioni che in generale definisco pre-positive, per motivi non solo grammaticali ma, come qui appare evidente, anche ontologici), non è altro, infatti, che il presupposto di ogni modalità, cioè di ogni disposizione (non è un caso che tra le disposizioni, nella logica medioevale, fossero annoverate anche le pre-posizioni e i sincategoremi, ovvero quel che rende problematico, anche a livello logico, il principio di composizionalità del senso).¹² Lewis afferma che l'unico limite per la coesistenza delle parti è che gli elementi occupino parti spazio-temporali diverse:¹³ ma non è questo un principio d'ordine, e cioè modale, non riducibile alla mera enumerazione mereologica? Kant ha chiamato non a caso *modi* lo spazio e il tempo, perché forme dell'ordinamento dell'esperienza secondo quelle relazioni pre-positive o disposizionali che prima ho ricordato: prima/dopo, sopra/sotto, ecc. La disposizione, che ha, direi, un carattere pre-posizionale, non può quindi essere ridotta alla semplice estensione. Essa esprime un principio sintattico e, allo stesso tempo, dinamico, come è proprio di quegli elementi che i logici medioevali chiamano "sincategoremi".¹⁴

Se quel che vale per i mondi vale anche per gli elementi (e viceversa), occorre dire che, essendo i mondi possibili, come scrive Lewis, isolati, senza rapporti spazio-temporali né causali con altri mondi,¹⁵ anche i suoi elementi devono essere isolati e privi di rapporti spazio-temporali fra di loro. Questa assolutezza fa innanzi tutto della teoria dei mondi possibili una teoria radicalmente relativista, come Lewis esplicitamente rivendica.¹⁶ Forse non ci si riflette abbastanza, ma il relativismo, lungi dall'implicare la relazione con altro, è una forma di assolutismo, proprio perché implica l'inconfrontabilità tra mondi. Ogni relativismo è, in ultima analisi, una forma di monadismo pluralista, i cui elementi sono atomi chiusi in sé e privi di rapporto con altro. I mondi possibili sono difatti sistemi isolati, chiusi e, come gli atomi di Democrito, non hanno alcun contatto tra di loro e si "muovono" in maniera parallela l'uno rispetto

12 Per una discussione di questo punto si veda A. Iacona, S. Cavagnetto, *Teoria della logica del prim'ordine*, Carocci, Roma 2010, pp. 35-37.

13 D. Lewis, *On the Plurality of Worlds*, cit., p. 88.

14 Si veda Guglielmo di Sherwood, *Syncategoremata magistri Guillelmi di Shireswode*, a cura di J. R. O'Donnell, «Medieval Studies», n. 3, 1941, pp. 46-93; K. Jacobi, *Die Modalbegriffe in den logischen Schriften des Wilhelm von Shyreswood und in anderen Kompendien des 12. und 13. Jahrhunderts*, Brill, Leiden-Köln 1980.

15 D. Lewis, *On the Plurality of Worlds*, cit., pp. 69 ss.

16 *Ivi*, p. 93.

all'altro. Questa situazione si riproduce a livello degli elementi che li compongono: la loro natura atomica non dovrebbe di per sé implicare alcuna relazione con altro. Ma – come sapeva già Democrito – un mondo comincia a formarsi solo quando gli atomi, per quell'evento del tutto laterale, obliquo, accidentale, e cioè diagonale (direi anche: pre-positivo o sincategorematico) che è il *clinamen*,¹⁷ cominciano a scontrarsi tra di loro, e cioè a interagire. Cominciano cioè, come scrive Hegel, ad attrarsi e respingersi,¹⁸ essendo attrazione e repulsione espressione di forze, *dynameis*, che di per sé infrangono l'assoluta chiusura degli atomi e trasformano ogni per sé in per altro.

La difficoltà di stabilire delle relazioni di controparte tra mondi possibili a causa del loro isolamento è dovuta al fatto che, affinché questo avvenga, sarebbe necessario introdurre delle proprietà intrinseche, delle capacità disposizionali (e quindi, nuovamente, la modalità):¹⁹ eliminata al livello macroscopico dei mondi, la modalità tornerebbe ad essere inevitabile al livello microscopico delle parti atomiche, minimali, dei mondi stessi.²⁰ Fino a che punto, infatti, la mia controparte sarebbe simile a me senza le relazioni che io ho in questo mondo con i miei genitori, le persone che conosco, e questi a loro volta con altre persone, che fanno sì che possano essere identificate come quelle persone e non altre? Fino a che punto il seme della mela sarebbe il seme della mela se in un altro mondo desse origine a una pentola? E fino a che punto si può delimitare l'orizzonte di queste relazioni, pervenendo a proprietà intrinseche o naturali, che si presumerebbero del tutto amodali? Queste considerazioni non fanno che mostrare ancora come un mondo non possa essere considerato come un mero aggregato di parti minimali, ma deve essere inteso, secondo il significato del termine greco, come un *kosmos*, un ordine, possibile solo sulla base di rapporti: è quindi vano descriverlo riduttivisticamente come un semplice *insieme* di atomi. Ma esse mostrano anche come il concetto di *disposizione*, che è richiesto da questo diverso modo di considerare i mondi, non è tanto un concetto

17 Sul nesso tra sincategoremi e *clinamen* (e in generale la funzione grammaticale della declinazione) cfr. F.A. Trendelenburg, *Elementa Logices Aristoteleae*, Sumtibus Gustavi Bethge, Berlin 1868, pp. 66-67.

18 G.W.F. Hegel, *Scienza della logica* (1812-1816), tr. it. di A. Moni, riv. Da C. Cesa, Laterza, Roma-Bari 1988, p. 176 ss.

19 Questo è vero sia nel caso del realismo modale di Lewis sia nelle varianti ersatziste delle teorie modali analitiche, in specie l'ersatzismo linguistico e il combinatorialismo.

20 Su queste discussioni cfr. la sintesi contenuta in A. Borghini, *Che cos'è la possibilità*, cit., pp. 46-53.

essenzialistico (sostanziale o semantico) ma un concetto *relazionale*, allo stesso tempo sintattico e dinamico.

3. Le disposizioni come concetti sintattici e dinamici

Gli aspetti paradossali, o, per altro verso, paradisiaci, del realismo modale di Lewis, richiedono a mio parere la ripresa del problema della modalità non in termini logici, ma in termini che definirei piuttosto *fisici*: col che intendo dire che la modalità è la condizione propria del mondo fisico, del mondo in cui viviamo. Al Paradiso dei filosofi – che è più precisamente un paradiso dei logici – si tratta perciò di contrapporre una sorta di Fedeltà alla terra, per dirla in termini nietzscheani, che non obliteri aspetti fondamentali dell'esistenza, il suo divenire e la sua trasformazione. Questo cambiamento paradigmatico richiede a mio avviso la rivisitazione dei due concetti fondamentali della teoria dei mondi possibili, e cioè: A) quello della possibilità come *dynamis*, e cioè disposizione; B) quello di mondo come concetto non insiemistico ma ordinale. Per entrambi mi riferirò in particolare ad Aristotele e a Heidegger.

A) Il termine disposizione può essere assunto, scrive Aristotele, in tre significati:

Disposizione (*diathesis*) significa l'ordinamento delle parti di una cosa: ordinamento (a) secondo il luogo, (b) o secondo la potenza, (c) o secondo la forma (*eidos*). Bisogna infatti che ci sia una certa posizione, come suggerisce la stessa parola disposizione (*Met*, V 19).²¹

In tutti questi significati essenziale è quindi la nozione di "ordinamento" (*taxis*), che implica la posizione, cioè la fissazione di un punto di coordinazione, come è lo 0 nella concezione posizionale dei numeri naturali.²² Far riferimento alle disposizioni, quindi, significa affermare un principio ordinale e non cardinale, che comporta il primato delle relazioni sulla mera coesistenza insiemistica degli elementi di un mondo.

21 Si confonde a volte il concetto di disposizione con quello di abito: tuttavia, come spiega Aristotele, l'abito è solo l'attualizzazione o l'esercizio di una disposizione, la quale in questo modo si stabilizza e si consolida come una seconda natura (Aristotele, *Ret.* I 11, 1370a 7).

22 Questa concezione del numero naturale contrappone la teoria di Peano a quella di Frege.

La ripresa, in tempi recenti, del disposizionalismo,²³ che riprende la metafisica della modalità di origine aristotelica contro la dottrina dei mondi possibili, comporta a mio giudizio la presa d'atto di questo primato. A differenza delle teorie dei mondi possibili, il disposizionalismo non ha infatti come obiettivo quello di spiegare che cosa significano i concetti modali riconducendoli a concetti non modali e costruire così una metafisica descrittiva di situazioni o stati di cose. Le proprietà disposizionali, in base a cui viene spiegato il significato dei concetti modali, tentato di superare il logicismo parmenideo e di spiegare il movimento e il cambiamento, il fatto che chi siede a un certo punto si alza e chi non conosce una tecnica la apprende.

Nel suo confronto con i Megarici, i quali, partendo da una posizione eleatica negavano l'esistenza della possibilità, o meglio affermavano che «c'è la potenza solamente quando c'è l'atto, e che quando non c'è l'atto non c'è neppure la potenza», Aristotele afferma che in tal modo essi «riducono la potenza e l'atto alla medesima cosa, e perciò [...] cercano di eliminare una differenza che è tutt'altro che di scarsa entità».²⁴ L'eliminazione di questa differenza conduce a una serie di assurdità:

1) dal punto di vista pratico: chi ha una capacità la possiederebbe solo nel momento in cui la esercita, né prima né dopo, cosicché non si capisce come un costruttore potrebbe riacquistare l'arte di costruire se la perde appena smette di esercitarla;

2) dal punto di vista gnoseologico: a) sul versante oggettivo, il sensibile esisterebbe solo nel momento in cui è percepito; b) sul versante soggettivo, la stessa facoltà di sentire esisterebbe solo nel momento in cui è esercitata, per cui chi non vede o sente attualmente, ad esempio quando dorme, sarebbe cieco e sordo;

3) dal punto di vista ontologico: l'identificazione della possibilità con l'attualità fa collassare tutte le distinzioni modali, per cui è possibile solo ciò che si realizza; di conseguenza ciò che non si è realizzato non era possibile, pertanto tutto è necessario.²⁵

23 A. Borghini, N.E. Williams, *A Dispositional Theory of Possibility*, in «Dialectica», n. 62, 2008, pp. 175-182; B. Vetter, *Potentiality. From Dispositions to Modality*, Oxford University Press, Oxford 2015.

24 Aristotele, *Met.* IX 3, 1047a 17-20.

25 Si ritiene che su questo punto Aristotele rivolga la sua critica al cosiddetto Argomento Dominante di Diodoro Crono, su cui si veda J. Vuillemin, *Nécessité ou contingence. L'aporie de Diodore et les systèmes philosophiques*, Éditions du Minuit, Paris 1984.

Tutte queste aporie si risolvono nella soppressione del movimento e del divenire. Al contrario, per Aristotele è proprio la realtà del movimento che richiede la differenza tra *dynamis* ed *energeia*: in particolare, la postulazione della *dynamis* è l'unico modo per spiegare il passaggio da uno stato all'altro, e quindi il cambiamento, di cui il movimento è una specie.²⁶ Il movimento assicura la continuità tra stati diversi (l'essere seduto e l'essere in piedi), cosa che le teorie megariche non riescono a spiegare se non come due stati irrelati, cosicché chi è in piedi starà sempre in piedi e chi è seduto starà sempre seduto. In quanto possibilità di questi stati, la *dynamis* è la potenza razionale che tiene assieme i contrari e assicura la contingenza del reale. Il suo potere mediativo è quindi l'unica garanzia contro l'assoluto immobilismo e discontinuismo a cui rischiano di condurre le tesi megariche. *Dynamis* ed *energeia*, scrive Aristotele, sono perciò diversi (*heteron*) l'una dall'altro (*Met.* IX 3, 1046a 19): la *dynamis*, anzi, esprime l'idea che una differenza deve essere possibile, al punto che i concetti di *dynamis* e di differenza (*heteron*) risultano correlativi, poiché l'uno implica l'altro. C'è differenza solo se c'è *dynamis* e c'è *dynamis* solo se una differenza è possibile, ovvero se non tutto si riduce all'Uno. La negazione della *dynamis* da parte degli eleati, quindi, è implicita nella stessa affermazione dell'essere come Uno e come identità, e cioè con la negazione del cambiamento e del divenire. Perciò, quel che ai Megarici sfugge, come scrive Heidegger nella sua interpretazione di questo passo di *Met.* IX, è esattamente il passaggio:

i modi del passaggio non stanno in mezzo agli altri due fenomeni [lo stare in piedi e lo stare seduto] come una pietra sta in mezzo ad altre pietre; infatti, lo stare seduto è un essersi seduto e lo stare in piedi è un essersi alzato; il passaggio fa parte di questi due fenomeni come ciò attraverso cui essi, ogni volta in modo diverso, devono essere passati o attraverso cui passeranno.²⁷

La metafora che Heidegger usa (quella della pietra) non è priva di un valore concettuale: sta a indicare che il passaggio da un termine a un altro, da uno stato a un altro, non è qualcosa di calcolabile, di computabile (*calculus*, com'è noto, significa "sassolino, pietruzza") e quindi non è aritmetizzabile, quantificabile. Esso è il "cuore" (per usare una metafora alternativa, altrettanto significativa) del movimento, la cui natura è «difficile da comprendere» (*Met.* XI 9, 1066 a 22), perché indeterminato (*aoriston*)

26 «La *dynamis* è principio del cambiamento in altro o in sé in quanto altro» (Aristotele, *Met.* IX 1, 1046a 12-14).

27 M. Heidegger, *Aristotele: Metafisica IX 1-3. Sull'essenza e la realtà della forza* (1931), tr. it. di U. M. Ugazio, Mursia, Milano 1992, p. 145.

e proprio solo di ciò che esiste. Non si può infatti attribuire il movimento a ciò che non esiste, scrive Aristotele (*Met.* IX 3, 1047a 33-34). Se dunque c'è qualcosa che per Aristotele è proprio solo di ciò che esiste, questa non è la computabilità (che porta a identificare l'esistenza con la quantificazione), ma il movimento, con tutta l'indeterminatezza che esso comporta. Si può ad esempio dire che le nuvole, tra le cose più mobili e indeterminate che ci siano, esistono perché possiamo *contarle*? Quante ce ne sono? Ma la più difficile peculiarità del movimento è che, se da una parte presuppone la differenza tra *dynamis* ed *energeia*, dall'altra ne costituisce un intreccio indissolubile. Esso è infatti «atto di ciò che è in potenza» (*Met.* XI 9, 1065b 15). Si tratta di una definizione che mostra la non esclusività delle determinazioni modali, che trovano la loro coincidenza nel movimento, in quanto “attualità del possibile”. Esso è ciò che tiene assieme (*synéchein*) i due estremi dello stare seduto (la pura possibilità dello stare in piedi) e dello stare in piedi (la completa attualizzazione di tale possibilità), è il loro termine medio che assicura la continuità (*synechés*) tra l'uno e l'altro. Il movimento è dunque la maniera in cui il possibile è reale.

Contro i Megarici, Aristotele ammette che la possibilità non può essere mostrata. La logica eleatica è in fondo una logica verificazionista: chi ha la potenza di agire può mostrare di averla solo agendo, e anzi è l'atto a mostrare tale capacità. Secondo questo principio, l'atto non è un criterio solo sufficiente per il riconoscimento della possibilità (se c'è atto, c'è stata possibilità, capacità: una formulazione che è alla base delle concezioni “retrospettive” della possibilità, come quella di Bergson), ma è necessario, ovvero, se non c'è atto, non c'è neanche né c'è mai stata possibilità (una concezione che può essere ricondotta all'argomento dominante di Diodoro Crono).²⁸ Inteso in termini verificazionisti, il rapporto tra possibilità e attualità appare simile al criterio positivistico di significanza – cosicché, parafrasando Waismann, potremmo dire che “una capacità esiste solo se si attualizza” –; esso può allora essere contestato in base alle stesse considerazioni che Popper muove contro di esso: la fattualità empirica non è un criterio necessario per decidere su ciò che è possibile o no. Anzi, per principio, la *dynamis* non è verificabile come tale, perché quando è verificata, non è più *dynamis* ma attualità. La sua plausibilità teorica è però richiesta dalle aporie cui invece giunge la teoria opposta, la peggiore delle quali è l'impossibilità della falsificazione. In un universo megarico-protagoreo

28 Per una discussione di questi vari modi di intendere il rapporto tra possibilità e attualità si veda L. Lotito, *La possibilità intransitiva. Per un'etica e un'ontologia della sospensione*, Aracne, Roma 2013.

nessuna falsificazione è possibile, il che è esattamente il punto di partenza delle discussioni platoniche del *Teeteto* e del *Sofista*: ammettere la *dynamis* è l'unica maniera per spiegare la modalizzazione del reale, la differenza tra vero e falso (che perciò per Aristotele sono *modi* dell'essere), e anzi la differenza in generale.²⁹

Le disposizioni – e dunque la *dynamis* – sono pertanto “a priori”; la loro verifica empirica è un criterio sufficiente, ma non necessario per la loro ammissibilità. Esse appartengono al nostro “senso della realtà”, che non è la mera constatazione di ciò che c'è. Come scrive Andrea Borghini, «ciò che è è quel che è anche in virtù di ciò che potrebbe essere. In altre parole: esistenza attuale e possibile sono strettamente, inscindibilmente legate. Il disposizionalismo, per verti versi, si fonda su questa tesi».³⁰ Ma questo vuol dire anche che il nostro senso della realtà non è vincolato alla percezione, che ci lega solo all'attualità, ma richiede modalità cognitive ulteriori e diverse, in grado di cogliere il non attuale: una facoltà che a mio giudizio possiamo genericamente chiamare “comprensione”, la cui struttura, l'implicazione, che è la struttura propria del segno, è lo schema generativo di ogni possibilità.³¹

B) Il primato della disposizione introduce, come si è detto, il primato della relazione ordinale sulla cardinalità, e cioè del modo sulla elencazione seriale. Questo è fondamentale per la nozione di mondo. Nella teoria dei mondi possibili non è chiaro, come ho cercato di mostrare, se la nozione di ricombinazione si riduca a una mera giustapposizione o coesistenza di elementi o se, implicando anche un certo ordine, implichi conseguentemente – e inevitabilmente – la nozione di modo. Discutendo dei significati del termine *logos* nel *Teeteto*, Platone dice che esso non può consistere nella mera elencazione dei pezzi di un carro: bisogna anche dire in che modo essi sono disposti (e questo è indicarne l'*ousía*), se si vuol dire di conoscere che cos'è il carro.³² Così, un mondo possibile

29 G. Chiurazzi, *Salvare le differenze. Sulla necessità del non-essere nel Sofista di Platone*, in «Verifiche», XLIV nn .1-4, 2015, pp. 29-46.

30 A. Borghini, *Che cos'è la possibilità*, cit., p. 93.

31 Per gli Stoici, infatti, la relazione di significazione era della forma “Se *p* allora *q*” (se il fumo, allora il fuoco), col che si può dire che *p* significa *q* (il fumo significa il fuoco). Su ciò mi permetto di rinviare a G. Chiurazzi, *The Condition of Hermeneutics: the Implicative Structure of Understanding*, in J. Malpas, S. Zabala (eds.), *Consequences of Hermeneutics. Fifty Years After Gadamer's "Truth and Method"*, Northwestern University Press, Chicago 2010, pp. 244-258.

32 Platone, *Theaet.* 207a-c.

non può essere un mero insieme di elementi, ma è un sistema ordinato, retto da un *logos*, cioè da determinati rapporti. Particolarmente chiara al riguardo è l'osservazione di Heidegger in *Dell'essenza del fondamento*, laddove scrive che «*kósmos* non vuol dire [...] l'insieme degli enti, ma significa uno "stato", cioè il *come* (*Wie*) in cui l'ente è *nella sua totalità*»; come tale, esso «è la possibilità di ogni "come" in generale in quanto limite e misura». ³³ Il mondo quindi non è un semplice aggregato di enti, ma una rete di relazioni. Esso è sicuramente un concetto semantico: ma non nel senso referenziale o denotativo, bensì nel senso *modale*, in quanto indica un "come", ovvero, delle disposizioni, dei sensi orientativi, ³⁴ delle possibilità, che definiscono quella struttura unitaria, e significativa, che è l'essere-nel-mondo, ovvero l'esistenza. Che la comprensione costituisca la modalità fondamentale della nostra relazione all'ente sta a indicare, per Heidegger, che l'atteggiamento fondamentale dell'uomo non è la catalogazione: noi non enumeriamo per collezionare, cercando l'elemento identico che permette di formare un insieme, ma nell'enumerare ordiniamo il reale introducendovi un senso e facendone così un mondo. Nella cardinalità non c'è alcun senso: è solo l'ordinalità che introduce una direzione, una forma, in cui gli oggetti con cui si ha a che fare assumono una certa disposizione e sono termini di una disposizione. Il senso non è qui un semplice "contenuto" proposizionale, ma ha una chiara connotazione vettoriale, poiché implica una direzione, un verso, un contenuto e una intensità, cioè una capacità peculiare, una forza. ³⁵ Non è un concetto logico, ma fisico.

L'insieme di questi rapporti costitutivi della significatività del mondo è quel che Heidegger chiama "cura" (una parola che, «per se stessa», dice Heidegger, «non ha alcuna importanza»), ³⁶ ovvero una struttura irriducibile a un elemento primo e che è quindi originariamente articolata, di cui è anzi importante evidenziare la natura pre-positiva: essa è infatti l'«essere-avan-

33 M. Heidegger, *Dell'essenza del fondamento* (1929), in Id., *Segnavia* (1967), tr. it. di F. Volpi, Adelphi, Milano 1987, pp. 98-99.

34 Il senso per Heidegger è una direzione: il termine greco corrispondente, *trópos*, significa anche "modo", e deriva dal verbo *trépein*, che significa appunto "andare verso, dirigersi".

35 Cfr. G. Chiurazzi, *Orientarsi e agire nel mondo. Il senso come grandezza vettoriale*, in «Lexia. Rivista di semiotica», nn. 9-10, 2011, pp. 73-92.

36 M. Heidegger, *Kant e il problema della metafisica* (1929), tr. it. di M. E. Reina, riv. da V. Verra, Laterza, Roma-Bari 1989, p. 203. Heidegger aggiunge che l'importante è «capire ciò che l'analitica dell'esserci ha tentato di portare in luce, usando questo termine».

ti-a-sé, come essere-già-in ed esser-presso” (*vorweg, in, bei*).³⁷ La cura, come è stato notato,³⁸ è la traduzione della *ôrexis* aristotelica, e cioè del desiderio, che è un concetto dinamico, come tale costitutivo dell’essere-nel-mondo. Riportare i *mondi possibili* a *modi possibili* – che è la tesi che qui viene difesa – significa dunque rendere dinamica l’esistenza, in un senso che certamente non è metafisico ma fisico: l’esistenza è movimento, possibilità concreta, trasformazione, storia.

Si può rendere perspicua questa differenza tra la comprensione della modalità come un *modo d’essere* e la sua reificazione mereologica e attualizzante ricorrendo al mito della caverna di Platone. Come tutti sanno, Platone descrive due mondi paralleli, ognuno dotato di propri oggetti, le ombre e le statuette, da una parte, i riflessi e le idee, dall’altra; l’esperienza concreta è descritta come un passaggio da un mondo all’altro, in particolare come uscita dalla caverna e ingresso nel mondo vero, tramite un movimento anabatico, e cioè obliquo, diagonale. Una certa interpretazione ha fatto di Platone l’emblema del dualismo ontologico, della separazione tra mondo sensibile e mondo intelligibile. Nella semantica a mondi possibili – in questo platonica in un senso “sfrenato”, come direbbe McDowell –, ad esempio, questi mondi sono *realmente* due mondi distinti. Ma accedere a un altro mondo (ad esempio al mondo fuori dalla caverna) era per Platone un’esperienza trasformativa, e in questo senso, anzi, propriamente un’*esperienza*. Nel realismo modale di Lewis, invece, il cambiamento di un mondo si risolve nell’accesso a un altro mondo. Se un mondo possibile è ad esempio un file nel data base di un computer, accedervi significa aprirlo e vedere come è fatto. Se però volessi cambiare una sola lettera, dovrei aprire (accedere ad) un altro file. Ma le relazioni modali non sono questa mera variazione di file (entità); esse sono piuttosto come un programma di scrittura che mi consente di *modificare* il file, e in questo senso sono degli *operatori trasformativi*, che la semantica a mondi possibili riduce a quantificatori esistenziali, ovvero a constativi: “c’è un file fatto così”. La logica dei mondi possibili (o la logica in generale) reifica i *possibilia* escludendo qualsiasi relazione modale trasformativa, che è *anche* una relazione esperienziale, perché considerata “psicologica”: i mondi possibili sono come il Terzo Regno di Frege, intangibile e incontaminato, un data base contenente tutte le possibili combinazioni degli elementi dell’univer-

37 M. Heidegger, *Essere e tempo* (1927), tr. it. di P. Chiodi, Utet, Torino 1986², p. 306.

38 F. Volpi, *L’esistenza come «praxis»*. *Le radici aristoteliche della terminologia di «Essere e tempo»*, in G. Vattimo (a cura di), *Filosofia ’91*, Laterza, Roma-Bari 1992, pp. 215-252.

so. Ma si tratta di vedere se una “logica” modale non sia invece, inevitabilmente, una “logica” dell’esperienza, ovvero, com’è in Kant, una logica *trascendentale* il cui scopo è rendere conto, non della conoscenza metafisica, ma della conoscenza fisica. Le espressioni come “è necessario, è possibile”, ma anche “penso, desidero, immagino, voglio” ecc. designano delle relazioni non logiche, “diagonali” (com’è a mio parere la relazione trascendentale all’Io penso),³⁹ che dal punto di vista della logica del primo ordine non possono che apparire come degli “irrazionali”: la semantica dei mondi possibili è una forma di razionalizzazione di queste irrazionalità, attraverso la riduzione delle modalità alla quantificazione. Il cui prezzo è l’eliminazione dell’elemento trasformativo, propriamente modale, dai cosiddetti “mondi possibili”.

Rispetto a questa riduzione, va detto che quel che Platone descrive come passaggio da un mondo all’altro (ma lo stesso si potrebbe dire della distinzione kantiana tra *mundus phenomenon* e *mundus noumenon*) non va inteso come semplice “accesso” a un altro mondo (uscire dalla caverna), ma come passaggio da un *modo d’essere* a un altro, ovvero come un processo trasformativo, di ri-orientamento (*periagogé*),⁴⁰ e in particolare come un processo di liberazione dello schiavo, che trasforma la propria esistenza e la propria esperienza del mondo: quel che è descritto come passaggio da un mondo a un altro è propriamente una *trasformazione* della propria esperienza del mondo, del suo *sensu*. Dicendo che la semantica a mondi possibili deve tornare a essere una ontologia dei modi possibili voglio allora sottolineare esattamente questo: che non si tratta di moltiplicare i mondi (*entia non sunt multiplicanda praeter necessitatem*) – conseguenza paradossale del principio di economia sostenuto da Lewis –, ma di pensare la trasformazione dell’esperienza, non di elaborare una semantica vero-funzionale, ma di rendere conto dell’ontologia dinamica della storia. Che Platone parli in termini mitici, e cioè ricorrendo a un racconto, non è un fatto teoricamente irrilevante: costituisce anzi un aspetto intrinseco della teoria sottesa.

Una teoria della modalità, quindi, non può mai essere semplicemente una logica: deve essere certamente anche un’ontologia, o meglio, a mio giudizio, una fisica. È infatti nella fisica che i concetti modali si dimostrano

39 Sul nesso tra il trascendentalismo kantiano e la modalità, che consente a mio parere di considerare il trascendentalismo come la vera logica modale, necessariamente non formale, mi permetto di rinviare a G. Chiurazzi, *Modalità ed esistenza. Dalla critica della ragion pura alla critica della ragione ermeneutica*, Aracne, Roma 2009².

40 Platone, *Res.* 518c.

imprescindibili, perché funzionali alla descrizione del movimento, delle trasformazioni e dei cambiamenti del mondo fenomenico, la cui matematizzazione, del resto, non può essere limitata alla linearità della serie numerica, all'addizione mereologica, ma richiede il ricorso a operazioni più complesse, di ordine superiore, come l'elevazione a *potenza* e l'estrazione di radice, cioè funzioni potenziali tramite le quali descriviamo i mutamenti del movimento, come l'accelerazione, e la forza, e quindi in generale il dinamismo della realtà. Il significato fisico di queste funzioni – che difficilmente hanno una traduzione a livello logico – è perciò fondamentale: è in queste potenze, osserva Hegel, che bisogna ritrovare la *dynamis* di Aristotele.⁴¹

41 G.W. F. Hegel, *Scienza della logica*, cit., pp. 361-362.

PAOLO FURIA

LE SCIENZE SOCIALI E IL PARADIGMA ERMENEUTICO IN PAUL RICOEUR E HANS JOAS: LA LIBERTÀ COME CREATIVITÀ

La terza antinomia della Dialettica Trascendentale kantiana mette in scena un dualismo classico della filosofia teoretica, quello della libertà e della necessità. Due proposizioni si fronteggiano affermative ed assolute:

La causalità secondo le leggi della natura non è l'unica dalla quale i fenomeni del mondo, nel loro insieme possano essere derivati. Per la loro spiegazione è necessario ammettere anche una causalità mediante libertà // Non vi è alcuna libertà, ma tutto nel mondo accade secondo leggi della natura.¹

Il problema del loro rapporto, decisivo nell'architettura filosofica tradizionale e relegato all'indecidibilità sul piano metafisico da Kant, informa la nascita e la genesi delle scienze sociali. *Mutatis mutandis*, l'antinomia kantiana può assumere pressappoco questa forma: "Vi sono nella società delle cause agenti con libertà / nella società non vi è libertà, ma tutto accade secondo esclusivamente la regolarità delle leggi sociali".

Occorre sostituire la "necessità" dell'antinomia kantiana con la "regolarità", se si parla di leggi sociali: col nascere della specifica ed autonoma intelligenza del sociale, matura contestualmente una riflessione filosofica e metodologica sul tipo di intelligibilità che il sociale possiede, sul grado di rigore delle regolarità in esso scoperte e sulla differenza tra questo campo e quello delle cosiddette "scienze dure". La riflessione affonda naturalmente le sue radici nella distinzione ottocentesca tra *Naturwissenschaften* e *Geisteswissenschaften* e procede sino ad oggi, sottoposta ad un costante processo di reinterpretazione. Alle spalle però di questa poderosa riflessione metodologica, vi è il fatto che il sociale, con la nascita delle scienze sociali, si è reso oggetto del conoscere nello stesso senso fondamentale in cui lo è la realtà naturale. Ciò significa almeno due cose: la prima è che possono essere spiegati i fenomeni storici, come la guerra il suicidio, l'emergere di una data struttura economica, l'instaurarsi di determinate modalità di

1 I. Kant, *Critica della Ragion Pura* (1787) tr. it. di C. Esposito, Bompiani, Milano 2007, p. 677.

esistenza sociale come la divisione del lavoro e dei saperi, attraverso le loro correlazioni. La seconda, dal punto di vista “microsociologico”, è che possono essere spiegate le azioni degli individui alla luce delle determinazioni sociali che li riguardano: dinamiche familiari e parentali, estrazione sociale, formazione e istruzione, appartenenze, identità e loro articolazioni. L'intelligibilità delle azioni sociali è anche il fondamento della loro prevedibilità e della loro relativa uniformità. Questa prevedibilità è in fondo la sfida che le scienze sociali pongono allo statuto del soggetto in quanto libero e autonomo. Si tratta di una sfida raccolta da quelle proposte, maturate entro una riflessione francamente filosofica (come quella di Ricoeur) o dall'interno delle scienze sociali medesime (come quella di Joas), che sono volte a recuperare una nozione post-metafisica e percorribile di libertà pur in un quadro che non pregiudichi la spiegazione scientifica dei fenomeni sociali.

Il tema del rapporto tra individuale e collettivo è il luogo naturale delle scienze sociali in cui la discussione filosofica tra libertà e necessità recupera vigore. Nel Novecento, le principali tendenze teoriche delle scienze sociali di stampo funzionalista o strutturalista tendono a valutare la qualità di una società dalla sua capacità di integrare, offrire un senso e un ruolo, un'identità ai suoi individui. Questa è la prospettiva in cui si muove la teoria di Parsons:

La condizione più decisiva perché un'analisi dinamica sia buona, è che in essa ogni problema venga continuamente e sistematicamente riferito allo stato del sistema considerato come una totalità [...]. Un processo o un insieme di condizioni o “contribuisce” alla conservazione (o allo sviluppo) del sistema, oppure è “disfunzionale”, nel senso che attenta all'integrità e all'efficacia del sistema.²

Il punto di vista del sistema deve essere dunque prioritario rispetto a quello dell'attore. In questo approccio, il problema della libertà si ritrova ben presto sullo sfondo e la questione centrale della scienza sociale diventa quella di dar conto della tenuta e della funzionalità del legame sociale. Sotto questo aspetto, la teoria dei sistemi di Parsons riprende un modello organicistico di società che vien fatto valere come replica al rischio di dispersione e degradazione cui va incontro il legame sociale moderno, caratterizzato di per sé da una minor consistenza di dispositivi tradizionali indiscutibili dell'identità. Già i modelli tradizionalisti ottocenteschi criticavano la società moderna, *Gesellschaft*, in cui legami sono esteriori

2 T. Parsons, *Società e dittatura* (1949), Il Mulino, Bologna 1956.

e meccanici, preferendo ad essa la comunità, *Gemeinschaft*, caratterizzata da legami organici corporativi. Tönnies, che ha sottolineato questa differenza per denunciare la progressiva perdita di senso degli individui nella società moderna e burocratica, è stato, negli anni '30, un riferimento del tradizionalismo e del cosiddetto "neomedievalismo".³ La società moderna determina un indebolimento delle credenze connesse ai ruoli, un senso di non-appartenenza e alienazione. Naturalmente, sussistono profonde differenze di approccio tra il funzionalismo di Parsons e le premesse organicistiche di Tönnies: è comunque apprezzabile il fatto che l'obiettivo polemico della sociologia funzionalista sia stato l'utilitarismo e le sue premesse contrattualistiche, in quanto ritenuto incapace di fornire una spiegazione sufficiente del legame sociale.⁴

Un uso meno polemico della distinzione tra *Gesellschaft* e *Gemeinschaft* si ha in Weber (*Economia e società*, 1922). Il padre della sociologia tedesca coglie la specificità moderna del contratto, nel quale le attese reciproche degli uomini in interazione sociale sono determinate non tanto sulla base di credenze sostanziali connesse alle posizioni occupate, o ereditate, da tali uomini, ma sulla base di convenienze razionali. Nella *Gesellschaft* weberiana, il portato normativo connesso all'occupazione dei ruoli non è minore di per sé di quello derivante da una struttura di credenze tradizionali; tuttavia, i ruoli sono revocabili e resta uno scarto tra le attese connesse al ruolo e la sua interpretazione da parte dell'attore maggiore di quello che si ha in un contesto nel quale il ruolo è determinato per via di credenze ed autorità tradizionali. Ora, quella disciplina che, concettualizzando tale scarto, sorge con la pretesa di studiarlo, e quindi di affrontare il rapporto tra sistema delle determinazioni sociali e variazioni individuali, è la sociologia. Quella disciplina che, invece, pur avendo a premessa lo stesso scarto, ricerca società nelle quali esso appare ridotto, perché l'eticità prevalente informa comportamenti e strutture cognitive individuali con minor possibilità per gli individui di smarcarsene, è l'antropologia. Con lo strutturalismo in antropologia, in effetti, la coscienza delle determinazioni sovra- (o "sotto-") individuali del sé viene portata al suo massimo grado.

3 Cfr. F. Tönnies, *Comunità e società* (1887), tr. it. di G. Giordano, Laterza, Milano 2011.

4 «A partire da Hobbes e dalla critica all'utilitarismo, Parsons riprende, infatti, la prospettiva che tende, ancora una volta, ad analizzare l'azione in riferimento alla priorità dei criteri cognitivi e alla centralità del mantenimento dell'ordine sociale» (F. Crespi, *Azione e cultura: i limiti della teoria di Talcott Parsons*, in *Talcott Parsons: la cultura della società*, a cura di R. Prandini, Mondadori, Milano 1998, p. 127).

Se dunque la *démarche* propria della sociologia weberiana sembra concedere qualcosa all'indeterminazione, e quindi alla libertà, lo fa sulla base dell'idea che i dispositivi identitari tradizionali sono, nella società moderna, entrati in crisi e le identità si sono fatte più mobili. Dove d'altra parte le strutture ereditate del senso prevalgono sullo scarto individuale, allora la figura dell'agente individuale diventa secondaria, e con essa l'attenzione ai processi di cambiamento, valutati non a caso, nello strutturalismo in antropologia come nel funzionalismo in sociologia, soprattutto come turbamenti dell'ordine. Commentando lo strutturalismo linguistico, che organizza gli strumenti fondamentali dell'antropologia strutturalista, in relazione al problema del tempo, Paul Ricoeur osserva:

Il sistema delle differenze appare soltanto su un asse delle simultaneità, che è interamente distinto dall'asse delle successioni. Nasce in tal modo una linguistica sincronica come scienza degli stati nel loro aspetto sistematico, distinta da una linguistica diacronica o scienza delle evoluzioni, applicata al sistema. Come si vede, la storia è al secondo posto, e figura come alterazione del sistema [...]. La storia è responsabile dei disordini, piuttosto che dei cambiamenti significativi.⁵

All'approccio strutturalista in antropologia fa eco il cosiddetto "paradigma della struttura" in sociologia, convenzionalmente contrapposto alla tradizione weberiana. Durkheim afferma, com'è noto, che la società viene prima degli uomini: i fenomeni sociali possono essere spiegati a partire da altri fenomeni sociali e le azioni individuali possono essere spiegati a partire da essi. In un certo senso, il paradigma della struttura in sociologia, come lo strutturalismo in antropologia, rappresentano bene l'esigenza implicita nel concetto stesso delle scienze sociali: quella di conoscere il campo sociale, assumendo contestualmente il declino metafisico del soggetto. È come se un aumento del grado di scientificità della spiegazione necessitasse della riduzione dell'arbitrarietà in capo all'azione e alle interpretazioni degli attori in gioco. La modalità esplicativa propria dello strutturalismo coglie le variazioni individuali entro una griglia di casi resi possibili dalla struttura. Con questa concentrazione sulla spiegazione strutturale e la corrispondente sottovalutazione delle variazioni imprevedibili realizzate dalla soggettività, tuttavia, non solo viene resa effettiva, in sede di scienza sociale, la crisi del soggetto idealistico, ma viene a maturare una vera e propria posizione circa il problema che, come si è visto, viene dalle

5 P. Ricoeur, *Il conflitto delle interpretazioni* (1969), tr. it. di R. Balzarotti, F. Botturi, G. Colombo, Jaca Book, Milano 2007, p. 46.

scienze sociali ereditato, ossia quello del rapporto tra libertà e necessità: se la spiegazione razionale dei fenomeni sociali prevale sulla messa in conto della variabilità, tanto in antropologia quanto in sociologia, si ottiene una svalutazione della possibilità, in senso proprio intesa come poter-essere indeterminato e imprevedibile. Con lo strutturalismo e il funzionalismo la regolarità delle leggi sociali sopravanza e oscura il posto della libertà. Risulta così sottovalutata anche la soggettività come tale, che trova la misura della propria libera possibilità nello scarto tra il sé e il ruolo sociale, o, se si vuole, tra il sé e il posto a esso attribuito dalla struttura. Il problema della possibilità nelle scienze sociali è dunque nello stesso tempo il problema dello statuto del soggetto e del suo “libero gioco” con gli altri e con i simboli e i linguaggi e gli scenari di senso che agli altri lo legano.

La questione si è posta in maniera significativamente diversa per la sociologia e l'antropologia a causa della già richiamata differenza di oggetto all'origine delle due discipline. La sociologia, infatti, per effetto della crisi della *Gemeinschaft*, sembra presupporre l'esistenza di uno scarto tra le attese sociali derivanti dalle strutture normative e cognitive dominanti e le azioni reali dei soggetti: ecco perché, in seno alla sociologia, ha potuto affermarsi qualcosa come un “paradigma dell'azione”, il cui principale esponente, come è noto, è Max Weber. Ora, nelle società “esotiche”, tradizionalmente oggetto della ricerca antropologica moderna, lo scarto tra il sé e la struttura, e dunque il contributo creativo dell'individualità nei riguardi della struttura, appare, ancora agli strutturalisti, minore che nelle società “moderne”. Il pensiero selvaggio, un pensiero dell'ordine che non pensa se stesso, pur valendo nelle pretese teoriche di Lévi-Strauss per tutti gli uomini e culture, è un'ipotesi avanzata, osserva acutamente Ricoeur, solo a partire da esempi provenienti da certi ambienti culturali e non da altri:

Mi meraviglia il fatto che tutti gli esempi siano tratti dall'area geografica che è stata quella del cosiddetto totemismo, e mai dal pensiero semitico, pre-ellenico o indoeuropeo: mi domando che cosa implica questa limitazione iniziale del materiale etnografico e umano. L'autore non si è per caso preso per sé la parte più bella legando le sorti del pensiero selvaggio ad un'area culturale [...] in cui la combinazione è più importante dei contenuti, in cui il pensiero è veramente un *bricolage* operato su un materiale eteroclitico, sui rottami di senso?⁶

In questo passo, Ricoeur non sta affrontando Lévi-Strauss sul terreno della soggettività e di quanto è legittimo accordarle. Il tema è piuttosto quello del confronto tra paradigmi mitici diversi: quello indoeuropeo, gre-

6 Ivi, p 55.

co e semitico, in cui prevale l'importanza dell'evento originario e dello sviluppo della tradizione a partire da esso, e quello cosiddetto totemico, in cui prevale la sincronia dei rimandi e delle corrispondenze simboliche entro un sistema di simultaneità. Il problema della soggettività e del suo grado di libertà è però sullo sfondo: una tradizione mitica che mette al centro l'evento e che intorno ad esso fonda la tradizione è tale da richiedere, per sopravvivere alla storia, il rinnovarsi dell'attenzione e dell'interpretazione nei suoi riguardi. Un'interpretazione che deve essere anche creativa, nel senso rigoroso secondo cui l'interprete crea, attraverso la propria rilettura del patrimonio mitico, le condizioni per la sua riproposizione nell'attualità, alla luce delle conoscenze, delle esigenze e dei valori dominanti nel proprio tempo. Ricoeur discute lo strutturalismo di Lévi-Strauss per affermare i diritti dell'interpretazione, e dunque del soggetto interpretante, tornando così a riequilibrare ordine e creatività, necessità e libertà. L'autore non è tuttavia riuscito ad andare, almeno nell'ambito del suo confronto con Lévi-Strauss, nella direzione di costruire una teoria generale della azione creativa o un'antropologia filosofica delle capacità. Anzi: in *Structure et herméneutique* (1963), la distinzione tra le società oggetto di studio antropologico e quelle "moderne" viene da Ricoeur rafforzata e nutrita di una radice che non ha più a che vedere direttamente con l'occasione della modernizzazione, bensì con la natura e l'organizzazione del patrimonio mitico e della simbolicità fondamentale delle une e delle altre: come si è detto, le società totemiche, dotate di sistemi sintattici di rimandi e corrispondenze che si fanno ben incalzare dal metodo strutturalista, e le società indoeuropee, fondate intorno a patrimoni mitici temporalmente rilevanti in perenne richiesta di interpretazione.

Se la sociologia, proprio a causa dello scarto tra il sé e il collettivo nella società "moderna", non ha in qualche modo mai rimosso il problema del rapporto tra libertà e necessità, l'antropologia ha dovuto attendere l'incrinatura del presupposto teorico che ne ha reso possibile la stessa nascita: la distinzione tra società moderne, complesse, vissute da agenti razionali e individualità "vere e proprie", e società arcaiche, più prossime alla "infanzia dell'umanità", rette e governate da strutture permanenti, che certo agiscono anche nei moderni, ma che affiorano con maggior trasparenza e minori ostacoli nella dimensione esotica del primitivo. La storia della categoria della possibilità in antropologia culturale è appassionante e si sposa con nomi che, a vario titolo, compongono la galassia del post-strutturalismo: Appaduray, Balandier, Bensa. Le intuizioni fondamentali di questi autori sono fornite dalle concezioni "ermeneutiche" offerte da Geertz e Clifford, i quali hanno operato una critica decostruttiva sulle categorie moderne che

hanno costituito il presupposto di partenza dell'antropologia. Clifford in particolare ha inteso contestare la figura dell'osservatore neutro in grado di ricostruire il funzionamento complessivo delle strutture di una società, proponendo innanzitutto un modello epistemologico più consapevole dei limiti e delle possibilità interpretative del ricercatore già sempre portatore di un punto di vista che la realtà, nella sua mutevolezza, non cessa di sfidare.⁷ La prossimità e l'interazione qualitativa e interpretante non rappresentano però una rinuncia conoscitiva rispetto ai grandi disegni e propositi dello strutturalismo. Il cambio di approccio consente semmai di far emergere sfumature e variazioni nel microcontesto sociale che non avrebbero potuto essere dedotte dalla presentazione puramente strutturalista delle spiegazioni dei fenomeni culturali e sociali. L'altro, nel concreto dell'interazione, non reagisce meccanicamente; anche se sussistono gradi di prevedibilità del funzionamento dell'interazione tra etnografo e "osservato", se è vero che quest'ultimo resta pur sempre un soggetto concreto incarnato nella realtà da cui eredita schemi cognitivi, interpretativi e valoriali, l'altro non viene in ogni caso risolto negli schemi dell'osservatore. Inoltre, Bensa, esponente della *mouvance* post-strutturalista francese, afferma, nei suoi corsi presso l'Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, che l'emergere di istanze e bisogni propriamente "storici" o "moderni" nelle società colonizzate e di rivendicazioni tra ex coloni e colonizzati, non mostra solo come il cambiamento debba entrare a pieno titolo nella descrizione dei fenomeni sociali di quelle società, ma anche come questo stesso cambiamento sia movimentato da soggetti. Il post-strutturalismo si caratterizza, perciò, in antropologia, per una metodologia narrativa e partecipante, una maggior considerazione dei margini d'azione degli attori, una minor fiducia nella spiegazione causale, sistemica e correlativa. La maggior coscienza dei limiti della spiegazione non si configura, comunque, come un cedimento all'irrazionalismo, bensì apre all'adozione di un paradigma ermeneutico nell'antropologia culturale. Esso riabilita una nozione certamente post-trascedentale, post-idealistica, pratica della soggettività. Si tratta tuttavia di una riabilitazione in grado di sfidare le negazioni teoretiche del soggetto, l'affermazione della sua inconsistenza e della sua epifenomenicità illusoria. Il soggetto che agisce strategicamente è un duttile portatore di interessi, bisogni materiali e potenziali identitari che la dimensione collettiva in cui vive e agisce non è in grado di saturare. Con l'emergere del punto di vista post-strutturalista, l'antropologia ha incominciato a occuparsi anche delle

7 Cfr. J. Clifford, G. Marcus, *Scrivere le culture. Poetiche e politiche dell'etnografia* (1986), tr. it. di A. Aureli, A. Perri, Meltemi, Milano 1997.

cosiddette società “moderne”. In generale, la ragione di questo “ritorno a casa” dell’antropologia (e del suo conseguente avvicinamento alla sociologia) sta nella crisi della distinzione tra civilizzati e primitivi, “noi” e “loro”, meccanici e organici. La creatività dell’azione diventa un principio verso cui tanto la critica allo strutturalismo in antropologia quanto quella al parsonismo e al paradigma della struttura in sociologia convergono; un principio che consente, senza più la pretesa di poter fissare delle distinzioni rigide tra “moderni” e “non-moderni”, di dire qualche cosa degli uomini in generale, nella loro dimensione pratica e relazionale.

Per avere la misura di quanto la problematica del rapporto tra libertà e necessità sia centrale per le scienze sociali, e quanto esse abbiano contribuito a rinnovarla, è sufficiente tornare a Ricoeur, prendendo a riferimento l’opera nella quale la questione è affrontata: le *Conferenze su ideologia e utopia* (1986). In questo testo, infatti, il filosofo francese propone la propria tesi attraverso un serrato confronto con esponenti della sociologia e dell’antropologia. Anche secondo Ricoeur, come sarà poco più tardi per Joas, non si può accettare un paradigma della struttura senza tenere debitamente in conto il gioco sempre attivo di motivazioni, ideali e immaginari che gli attori mobilitano intorno a quella struttura, decidendone, in definitiva, la persistenza, la durata, il declino o ancora la trasformazione. Nel linguaggio ricoeuriano, il complesso immaginario che puntella la struttura, nonché il sistema di potere che la governa e ne garantisce la tenuta, è l’ideologia. In questo caso, l’obiettivo polemico è di nuovo una versione dello strutturalismo: quello marxista di matrice althussuriana, in cui la nozione di immaginazione sociale è compresa solo nel suo significato distorsivo e la nozione di soggetto e di umano sono comprese come integralmente ideologiche. Ricoeur non nega l’esistenza di una azione deformante dell’immaginazione sociale nei riguardi delle condizioni di realtà; facendo però riferimento al saggio *Ideologia e apparati ideologici di Stato*, contenuto in *Lenin e la filosofia*, dello stesso Althusser (1968), Ricoeur osserva che la deformazione dell’ideologia, ossia dell’illusione immaginaria che maschera la brutta realtà delle condizioni materiali e dei rapporti di forze di una data società, si applica non già direttamente alla realtà medesima, bensì a «la nostra relazione con queste condizioni di esistenza».⁸ Da ciò, Ricoeur fa derivare una conseguenza fondamentale che lo allontana dallo strutturalismo althusseriano:

8 P. Ricoeur, *Conferenze su Ideologia e Utopia* (1986), tr. it. di G. Grampa, C. Ferrari, Jaca Book, Milano 1994, p. 161.

Questo porta ad un'importantissima intuizione, perché una relazione con le condizioni di esistenza è già un'interpretazione, qualcosa di mediato simbolicamente. Parlare della nostra relazione con il mondo richiede una struttura simbolica. La mia principale argomentazione, quindi, è che se non possediamo fin dall'inizio una struttura simbolica per la nostra esistenza, nulla può essere deformato.⁹

Traendo le conseguenze di tale intuizione, Ricoeur prosegue affermando:

In effetti non siamo mai in relazione diretta con quelle che vengono definite come condizioni di esistenza, classi, ecc. Queste condizioni devono essere rappresentate in un modo o nell'altro; esse devono avere la loro impronta nel campo motivazionale, nel nostro sistema di immagini, e così nella nostra rappresentazione del mondo.¹⁰

È molto significativo il legame che qui si pone tra rappresentazione immaginaria del mondo e campo motivazionale. La spiegazione solamente causale non è sufficiente per dare conto dei processi sociali: «se la causalità non è inclusa nella significatività, vale a dire se la connessione è solamente causale, essa non fa parte dell'azione».¹¹ In qualche modo, mettendosi dal punto di vista dell'azione e del suo significato, Ricoeur non si limita a reagire allo strutturalismo e al suo modo di interpretare la funzione della scienza sociale, ossia quella di dar conto dei determinismi che agiscono nel sociale spostando l'ago della bilancia, tra libertà e necessità, dal lato della necessità; l'autore infatti vincola anche l'immaginario e il simbolico al campo motivazionale del soggetto agente. L'immaginario acquisisce il proprio significato solo entro una prospettiva intenzionale e non vale di per sé; nessuna ipostatizzazione del simbolico può essere fatta valere in nome di una reazione alla spiegazione materialistica e causale dei fatti sociali. Tanto basta ad allontanare il discorso ricoeuriano dai discorsi conservatori e reazionari che si sono nutriti della rivalutazione del simbolico. Sia le strutture reali sia quelle simboliche trovano nel campo motivazionale degli agenti un orizzonte di funzionamento e di cambiamento. Tutto ciò è messo al servizio di un'antropologia fondamentale che si emancipa dalla posizione di subordinazione nei riguardi delle strutture, nelle quali i modelli causali sembrano farla cadere. Una subordinazione che pare chiarissima nel discorso di Althusser:

9 *Ivi*, p. 162.

10 *Ivi*, p. 163.

11 *Ivi*, p. 206.

Noi diciamo: la categoria di soggetto è a fondamento di ogni ideologia, ma allo stesso tempo e subito dopo aggiungiamo che la categoria di soggetto non è fondamento di ogni ideologia, se non in quanto funzione di ogni ideologia (funzione che la definisce) è quella di “costituire” individui concreti quali soggetti.¹²

La scienza sociale di Althusser ha dunque in comune con il paradigma della struttura in sociologia l'idea che la società viene prima del soggetto: come dice Ricoeur, «La fenomenologia dell'ego cade sotto il concetto di ideologia nella misura in cui essa definisce l'ideologia; l'ideologia è umanesimo, l'umanesimo si fonda sul concetto di soggetto ed è l'ideologia che costituisce il soggetto».¹³

Ora, non deve stupire che Ricoeur esprima simpatia per Weber. Il presupposto epistemologico della sociologia weberiana si presta a un'antropologia che non viene saturata dalla spiegazione sociologica, in quanto ampi margini di “libertà” sono riconosciuti all'attore nel contesto sociale:

Possiamo iniziare dalla definizione di Weber del compito della sociologia. Essa viene definita come un approccio interpretativo; la nozione di interpretazione è inclusa nel compito della sociologia. Da Weber a Geertz non ci saranno mutamenti rilevanti di questo sfondo filosofico.¹⁴

Si noti il parallelo che Ricoeur istituisce tra l'approccio di Geertz in antropologia e quello di Weber in sociologia. In entrambi i casi si tratta dell'emergere di un paradigma ermeneutico delle scienze sociali.

Il discorso weberiano si presta al contributo di Ricoeur verso un'antropologia della creatività non solo per la *démarche* interpretativa dall'autore riconosciuta alla sociologia, ma anche per i contenuti della sua trattazione del tema del potere. Senza entrare nei dettagli dell'argomentazione ricoeuriana, possiamo concentrarci sulla tesi fondamentale che Ricoeur intende sostenere a partire dall'analisi dei testi di Weber:

Possiamo formulare in generale questa ipotesi, dicendo che c'è sempre di più, nella pretesa di un dato sistema di autorità, di quanto possa essere dato dal corso normale della motivazione, e, quindi, c'è sempre un supplemento di credenza fornito da un sistema ideologico.¹⁵

12 L. Althusser, *Lenin e la filosofia*, cit. in P. Ricoeur, *Conferenze su Ideologia e Utopia*, cit., p. 165.

13 P. Ricoeur, *Conferenze su Ideologia e Utopia*, cit., p. 165.

14 *Ivi*, p. 204.

15 *Ivi*, p. 223.

Viene così riaffermata la centralità del campo motivazionale: il potere non deve solo essere temuto, ma deve anche essere considerato legittimo dagli attori in gioco per essere rispettato. Nello scarto esistente tra la pretesa di controllo di una determinata struttura di autorità e la motivazione degli individui si pongono le condizioni per la crisi della suddetta struttura e, dunque, per il cambiamento storico. Nel discorso ricoeuriano le strutture rivelano il loro debito logico e, in definitiva, la loro subordinazione ai processi agiti da soggetti dotati di un campo motivazionale insaturabile. Il movimento storico non è impersonale né cieco, ma è il frutto dell'interazione tra scelte, azioni, comportamenti, politiche. Naturalmente, come i Neofunzionalisti hanno fatto notare sulla stregua di Eisenstadt, già allievo di Parsons, non tutti gli attori hanno la stessa possibilità storica di mettere in campo azioni in grado di orientare i processi storici: per questo pare necessario mobilitare la categoria di *élites*, ossia di soggetti sociali che si trovano nella condizione materiale, intellettuale e in senso lato politica di orientare e guidare le transizioni storiche. Ciò non toglie che le *élites* possano entrare in crisi di legittimità e di credibilità. L'immaginazione sociale, secondo Ricoeur, a questo punto si scinde tra una funzione conservativa ed una rinnovatrice o, perché no, francamente rivoluzionaria:

Ciò che è in gioco in tutta l'ideologia, è in definitiva la legittimazione di un certo sistema di autorità; nell'utopia, invece, è in gioco l'immaginazione di un modo alternativo di usare il potere. Un'utopia, per esempio, può desiderare che il gruppo sia regolato/dominato senza gerarchia o affidando il potere al più saggio (come, nella soluzione platonica, il re filosofo). Qualunque sia la definizione utopistica dell'autorità, essa tenta di fornire soluzioni alternative al sistema esistente di potere.¹⁶

Ricoeur sostiene poi che la doppia direzione dell'immaginazione sociale non si gioca solo sul terreno della legittimazione del potere. Per andare oltre, innanzitutto, deduce, grazie alla discussione del contributo dell'antropologia di Geertz, un'accezione di ideologia più fondamentale di quella della legittimazione di un sistema dell'autorità: quella dell'ideologia come funzione identitaria fondamentale, grazie alla quale gli uomini hanno a disposizione un senso del sé in quanto appartenente ad una comunità. La relazione già sempre simbolica tra l'uomo e le sue condizioni reali e sociali è la ragione per la quale Ricoeur mantiene, per questo livello fondamentale dell'integrazione, il termine ideologia; allo stesso tempo, giungendo a cogliere la necessità dell'integrazione simbolica tra il sé e gli altri, questo

16 *Ivi*, p. 213.

passaggio al livello fondamentale consente di liberare un'accezione "positiva" del concetto di ideologia, dalla quale viene fatta dipendere logicamente la nozione "negativa" di ideologia come distorsione. Inoltre, tale accezione positiva conduce a porre l'immaginazione alla vera radice del legame sociale; con ciò, viene sostenuto un superamento del dualismo tra realtà e immaginazione, che spesso ha attratto quest'ultima entro il campo semantico dell'illusione, con il risultato di occultarne la funzione primaria e costitutiva. A sua volta, tale superamento implica un'antropologia tale da soddisfare le condizioni logiche di una filosofia che pone l'immaginazione alla radice del senso del sé e del legame sociale. In altre parole, Ricoeur ha definito i passi filosofici da muovere verso l'antropologia dell'uomo creativo.

Così, gli uomini possono introdurre variazioni sull'immaginario dominante, rifiutando, integrando o modificando per sé o per il proprio gruppo di riferimento le proprie condizioni di identità e entrando in conflitto con quelle socialmente più affermate. Anche al livello fondamentale della funzione integrativa dell'immaginazione in cui sia il sé sia gli altri trovano origine, dunque, è possibile riconoscere la doppia direzione dell'immaginazione:

Il concetto di integrazione è un presupposto dei due altri principali concetti di ideologia – legittimazione e distorsione [...]. Il nesso tra queste tre funzioni può essere situato in relazione al ruolo dell'ideologia, con il più ampio ruolo dell'immaginazione nella vita sociale. La mia presupposizione a questo livello più generale [...] è che l'immaginazione lavora in due modi differenti. Da una parte, l'immaginazione può funzionare per preservare un ordine. In questo caso funzione dell'immaginazione è di rappresentare un processo di identificazione che rispecchia l'ordine. L'immaginazione ha qui l'apparenza di un ritratto. Dall'altra parte, tuttavia, l'immaginazione può avere una funzione distruttiva; essa può essere impiegata per aprire un varco. La sua immagine in questo caso è produttiva, come immagine di qualcos'altro, di un altrove. In ognuno dei suoi tre ruoli, l'ideologia rappresenta il primo tipo di immaginazione; ha una funzione di preservazione, di conservazione. L'utopia, per contro, rappresenta il secondo tipo di immaginazione; essa è sempre lo sguardo dal luogo che non ha luogo.¹⁷

Lo spunto che Ricoeur offre dunque alla scienza sociale in generale è quello di conciliare la propria vocazione alla spiegazione dei fenomeni sociali con gli elementi di apertura ed imponderabilità che una tale antropologia dell'immaginazione esibisce.

17 *Ivi*, p. 291.

Hans Joas arriva invece a proporre la sua teoria dell'azione creativa tenendo conto dei contributi fondamentali dell'interazionismo simbolico e del pragmatismo: è grazie agli spunti teorici di queste correnti che l'autore è arrivato a risultati molto simili a quelli di Ricoeur, con un'analoga presa di distanza nei riguardi dell'interpretazione strutturalista delle scienze sociali. Joas precisa che «non si tratta, qui, di un tipo concreto di agire creativo, ma della creatività dell'agire umano come tale».¹⁸ Che si tratti di uno sforzo per rinnovare il cosiddetto “paradigma dell'azione” dall'interno è esplicito sin dai primi passi del testo. Il rinnovamento del paradigma passa da un serrato confronto con le principali correnti teoriche della sociologia ed in particolare con l'impostazione, che risale ancora a Weber, del paradigma in termini di modello dell'azione razionale. La tesi fondamentale di Joas è che:

Occorre introdurre una concezione dell'azione che tenga seriamente in conto questo suo carattere creativo, per poter assegnare agli altri modelli il loro spazio logico e determinare in maniera coerente e adeguata i numerosi concetti – come l'intenzione, la norma, l'identità, il ruolo, la definizione della situazione, l'istituzione, la routine, etc. – che sono legati all'idea di azione.¹⁹

Non è qui possibile ricostruire l'insieme degli argomenti con i quali Joas fa valere la proposta; è però senz'altro interessante affiancare lo sforzo di Joas alla proposta teorica di Ricoeur, almeno nella misura in cui condivide con essa un'intuizione fondamentale: la posizione di rilievo accordata alla creatività. Tale posizione, come quella di Ricoeur sul piano filosofico, non manca di apparire problematica e di suscitare questioni non risolte: quali sono le coordinate effettive della creatività per un soggetto incarnato? Anche ammettendo una capacità del soggetto agente di discostarsi dai valori e dalle ideologie dominanti, quali sono i margini di questo allontanamento? Le posizioni di Joas e Ricoeur consentono in ogni caso di raggiungere due obiettivi: quello di rimettere in discussione il tipo di intelligibilità proprio del sociale, riconoscendo in esso un elemento di imponderabilità che garantisce le transizioni storiche e la loro inesauribilità; e quello di recuperare un ruolo, spesso dimenticato o relativizzato nella comprensione strutturalista del sociale, al soggetto agente, il quale, pur senza assumere alcuna posizione idealista, riemerge dalla crisi nella quale strutturalismo e postmoderno hanno voluto spingerlo. Se si assume la posizione antropologica dei due autori, la problematica diventa semmai quella di valutare

18 H. Joas, *La créativité de l'agir*, cit., p. 206, tr. mia.

19 *Ivi*, p. 14, tr. mia.

quali sono le condizioni politiche e sociali che consentono effettivamente la manifestazione della libertà; poiché, come osserva Ricoeur, la funzione integrativa e identitaria dell'ideologia è già sempre esposta al rischio della distorsione, della violenza e dell'imposizione di significati, valori e contenuti non effettivamente condivisi. La tematica di Ricoeur e di Joas diventa, così, etica e politica. Ed è a questo esito che le scienze sociali conducono, se rettamente guidate: non già all'indubitabile conoscenza delle cose come stanno, ma alla consapevolezza dei limiti delle cose così come sono, e della possibilità che esse siano diversamente.

SERGIO RACCA

ESPRESSIVISMO ED *EMBODIMENT* Polisemia e complessità della possibilità nell'antropologia filosofica di Charles Taylor

1. Introduzione

La parabola di pensiero di Charles Taylor si configura nel suo complesso come un tentativo di dare forma a una vera e propria antropologia filosofica: dall'interpretazione del comportamento alle analisi politiche, dalle ricostruzioni dei quadri morali e religiosi – e areligiosi – interni alla storia del cristianesimo latino sino alle più recenti aperture verso il dibattito intorno alle realizzazioni socio-culturali esterne all'Occidente, tutto nel pensiero del filosofo canadese rappresenta un costante sforzo per la costruzione di una riflessione sull'umano, sulle molteplici configurazioni delle sue identità e sulla stratificazione dei suoi significati culturali. Lungo le pagine del mio saggio, intendo mostrare come questo quadro tayloriano si strutturi intorno a due specifiche declinazioni del concetto di possibilità, complementari ed entrambe fondamentali per l'articolazione del plesso di significati antropologici che ruota intorno all'idea di soggetto. All'interno di questa "polisemia", da una parte, sottolineerò la presenza di una prima dimensione processuale, dove il possibile è inteso come dinamica, spinta e tendenza alla produzione e all'espressione delle identità umane; dall'altra, analizzerò invece la necessaria concretizzazione e delimitazione di tale forza entro specifiche "strutture", variamente intese, in grado di segnare, per lo stesso soggetto, i confini tra possibile e non possibile, tra consentito e non consentito, tra esistente e non esistente.

Per mostrare ciò, in primo luogo analizzerò come le radici teoriche del discorso tayloriano risalgano alla sua interpretazione del pensiero di Herder ed Hegel, mettendo in rilievo il coagularsi in essi dell'idea di possibilità intorno ai concetti di *espressivismo* ed *embodiment*. In secondo luogo, analizzerò la riarticolazione tayloriana di questi due concetti, evidenziando in particolare come nel suo pensiero tale "polisemia" della possibilità si inserisca all'interno di un quadro di continua interazione tra la realizzazione della sfera individuale e l'inquadramento di questa entro la dimensione collettiva. Infine, metterò in evidenza l'articolata dialettica interna al qua-

dro teorico del pensatore canadese, fatta di integrazioni, disagi, tensioni reciproche e transizioni storico-concettuali tra espressione e incorporazione e, di conseguenza, tra individuo e dimensione sociale.

2. Hegel ed Herder tra espressivismo ed embodiment

Per comprendere la portata del concetto di possibilità entro le teorizzazioni tayloriane, ritengo imprescindibile analizzare in prima battuta come esso emerga a partire dall'interpretazione che lo stesso pensatore canadese fornisce del pensiero di Herder ed Hegel. Un'interpretazione i cui elementi più significativi ruotano intorno all'elaborazione di una peculiare concezione antropologica, innestata lungo due concetti principali, strettamente connessi e in grado di determinare, nel loro intrecciarsi, i caratteri dell'umano.

Il primo tra questi concetti si condensa nell'idea di *espressivismo*:¹ dall'impianto di pensiero herderiano ed hegeliano Taylor desume infatti il concetto di *espressione*, inteso in termini generali come manifestazione esterna di uno specifico fenomeno e processo di realizzazione di una determinata forma nella realtà.² Esprimere, in questo quadro, significa dare vita a un percorso in grado di realizzare uno scopo il quale, all'interno dell'orizzonte antropologico, coincide con la realizzazione stessa del soggetto, della sua identità e dei suoi differenti significati.³ Questo primo elemento teorico si presenta in entrambi gli autori, nonostante tra i due ci siano differenze di impostazione. Sul versante individuale esso si manifesta, in Herder, nel concetto di *Kraft*, *vis organica* e forza biologica multiforme: una forza che, a partire dalle sue manifestazioni primordiali come sostrato fisiologico di "irritabilità" e capacità di reazione agli stimoli fisici (*Reiz*), si articola come dinamicità, peculiare per ciascun essere umano, alla base di tutte le possibili realizzazioni antropologiche, dalla sensibilità al pensiero astratto, dalle singole identità sino alle più alte realizzazioni culturali.⁴ In Hegel, tutto ciò si presenta invece nell'idea per cui «la razionalità è qualcosa che l'uomo raggiunge piuttosto

1 Per le radici teoriche dell'idea di espressivismo, cfr. I. Berlin, *Herder e l'illuminismo*, in Id., *Vico ed Herder. Due studi sulla storia delle idee* (1976), tr. it. di A. Verrì, Armando, Roma 1978, pp. 185-260.

2 Cfr. Ch. Taylor, *Hegel*, Cambridge University Press, Cambridge 1975, pp. 13-25. Cfr. *ibid.* e *ivi*, pp. 80-87.

3 Cfr. J.G. Herder, *On the Cognition and Sensation of the Human Soul* (1778), in Id., *Philosophical Writings*, eng. trans. by M.N. Forster, Cambridge University Press, Cambridge 2002, pp. 187-243. Sul medesimo tema, cfr. anche R.T. Clark, *Herder's Conception of "Kraft"*, in «PMLA», LVII, n. 3, 1942, pp. 737-752.

che qualcosa di cui è naturalmente dotato [...]»⁵ e per la quale occorre un lento processo di sviluppo che segue tappe e realizza modi di manifestazione articolati all'interno di una «salita lungo una scala di forme culturali».⁶ Tale prospettiva trova applicazione tuttavia anche nell'ambito collettivo: da una parte emerge infatti l'idea herderiana della storia come aspirazione dei popoli alla realizzazione della *Humanität*, espressione, peculiare per ciascuna cultura, di caratteri quali equità, ragione, partecipazione, giustizia, verità, decoro;⁷ dall'altra, si impone invece il processo hegeliano di realizzazione dell'identità di popoli storici in "figure" dello spirito oggettivo, progressivamente differenti e gerarchicamente disposte lungo una linea continua di manifestazione, sviluppo e progresso.⁸ Al di là delle sostanziali differenze di impostazione, quanto emerge tuttavia dall'interpretazione tayloriana è un primo polo dell'ideale espressivistico, il quale si presenta nella forma di «un'energia, una direzionalità di tutte le facoltà, un'organizzazione in una totalità integrale»:⁹ così compreso, tale primo polo della questione si presenta dunque come vero e proprio sforzo continuo di realizzazione di fenomeni, progressivamente conquistati secondo forme sempre differenti.

L'espressivismo, tuttavia, non si configura soltanto come una "semplice" manifestazione esterna di qualcosa di già esistente ma, al contrario, intende il percorso del soggetto come una chiarificazione e una vera e pro-

5 Ch. Taylor, *Hegel*, cit., p. 85. [Traduzione mia. Tutte le traduzioni dei passaggi tratti da opere in lingua straniera sono mie].

6 *Ibid.* Hegel, come noto, inserisce la parabola del soggetto umano entro il più ampio sviluppo del Soggetto Assoluto: l'interpretazione tayloriana applica pertanto il modello dell'espressivismo, e dell'*embodiment*, anche al piano divino. Per i miei scopi, e anche per gli sviluppi successivi dell'interpretazione tayloriana, sono però gli aspetti antropologici a rappresentare il centro focale del discorso. Sul tema, tuttavia, cfr. *ivi*, pp. 87-116.

7 J.G. Herder, *Idee per la filosofia della storia dell'umanità* (1784-1791), tr. it. di V. Verra, Laterza, Roma-Bari 1992, pp. 34-70 e 289-293.

8 G.W.F. Hegel, *Lezioni sulla filosofia della storia* (1840), a cura di G. Bonacina e L. Sichirolo, Laterza, Roma-Bari 2003, pp. 189-210. La principale differenza tra l'espressivismo di Herder e quello di Hegel si gioca sui concetti di pluralismo e progresso: da una parte l'atteggiamento herderiano declina l'espressivismo come una pluralità di vie e realizzazioni, possibili e coesistenti, all'interno del panorama antropologico-culturale (cfr. I. Berlin, *Herder e l'illuminismo*, cit., pp. 204-252); dall'altro la formulazione hegeliana pone al centro una progressione continua e gerarchica di realizzazioni ma ha tuttavia, come *pendant* teorico, l'annullamento del potenziale pluralistico delle forme antropologiche. Su questo specifico punto, Taylor si dimostra più herderiano che hegeliano: cfr. Ch. Taylor, *Hegel*, cit., pp. 537-571 e N.H. Smith, *Charles Taylor. Meaning, Morals and Modernity*, Polity, Cambridge 2002, pp. 58-75.

9 Cfr. R.T. Clark, *Herder's Conception of "Kraft"*, cit., p. 744.

pria creazione di novità. Come afferma infatti Paolo Costa, tutto ciò si presenta nella manifestazione «di una potenza espressiva originaria, di una sorgente di senso, di una verità che si definisce *solo* nel suo manifestarsi»: ¹⁰ esprimersi significa pertanto concretizzare il proprio personale processo di auto-realizzazione, portare a compimento la «chiarificazione di ciò che un soggetto è, di qualcosa che cioè non può essere conosciuto in anticipo». ¹¹ Come Taylor sottolinea in più passaggi, è la concezione herderiana di un'attività artistica incentrata non più sulla *mimesis*, rappresentazione del già esistente, ma intesa al contrario come *poiesis*, creazione dal nulla di un universo interiore di significati, a fornire allora il modello per il compito antropologico. ¹² In questo senso è quindi l'artista a diventare il tipo umano per eccellenza, anche in passaggi non direttamente legati a una riflessione estetica, come quelli hegeliani all'interno dei quali si impone un lessico legato alla generazione di significati entro quella che si presenta come vera e propria "opera d'arte" umana. ¹³ Se però l'espressione si delinea lungo questo versante, il primo plesso di significati legati all'idea di possibilità declina quindi quest'ultima come potenzialità, disposizione e capacità di portare a compimento un risultato per manifestare un'identità, presentandola come forza, *vis*, dinamicità costantemente aperta alla creazione di ciò che ancora non esiste. ¹⁴

Quanto appena analizzato è tuttavia soltanto il primo aspetto dell'interpretazione tayloriana, che trova il proprio compimento nel concetto di *embodiment*: il precedente processo creativo, da se solo, non rappresenta infatti ancora il pieno sviluppo del soggetto, poiché quest'ultimo si realizza unicamente a partire da una necessaria incorporazione all'interno di quello che emerge, nelle teorizzazioni hegeliane ed herderiane, come un *medium*. Ciascun soggetto ha così bisogno di una base sostanziale, di un "corpo" a partire dal quale poter esplicitare la propria opera di *poiesis* e in cui l'espressione possa giungere a completa manifestazione. ¹⁵ È allora alla base, al sostrato di tale secondo aspetto che le rispettive posizioni di Herder ed Hegel

10 P. Costa, *Verso un'ontologia dell'umano. Antropologia filosofica e filosofia politica in Charles Taylor*, Unicopli, Milano 2001, p. 74 (corsivi miei). Più in generale cfr. *ivi*, pp. 65-100.

11 Ch. Taylor, *Hegel*, cit., p. 81.

12 Cfr. *ivi*, pp. 18-22 e Id., *Il disagio della modernità* (1991), tr. it. di G. Ferrara degli Uberti, Laterza, Roma-Bari 2011, pp. 71-82.

13 Cfr. G.W.F. Hegel, *Enciclopedia delle Scienze Filosofiche* (1817), tr. it. di B. Croce, Laterza, Roma-Bari 2009, p. 415, § 411 e Id., *Lezioni sulla filosofia della storia*, cit., pp. 203-205.

14 Cfr. P. Costa, *Verso un'ontologia dell'umano*, cit., pp. 71 e 74.

15 Cfr. Ch. Taylor, *Hegel*, cit., pp. 19-20 e 82-84.

rivolgono per Taylor la loro attenzione: nel primo autore è il linguaggio a presentarsi come strumento in grado di coagulare intorno a suoni e parole la costellazione interiore di sensazioni ed emozioni di ciascun uomo e i suoi rapporti con il mondo esterno e, oltre a ciò, di istituire le credenze e le percezioni identitarie dei singoli popoli e delle culture.¹⁶ In Hegel, invece, è in primo luogo il sostrato corporeo a fornire il materiale e a rappresentare il vero “organo” e la “figura” dello spirito umano, a partire dal quale si elabora la specifica conformazione dell’opera d’arte soggettiva, negli esempi tratti dalle stesse *Lezioni sulla filosofia della storia* circa l’abbellimento greco del corpo tramite strumenti quali l’esercizio fisico o l’ornamento.¹⁷ È però poi il “corpo” sociale, nelle figure dello spirito di un popolo e dell’eticità (*Sittlichkeit*), a rappresentare il luogo hegeliano maggiormente significativo del processo di *embodiment*, nel suo manifestare la struttura comunitaria, nella sua specifica declinazione politico-istituzionale, come lo spazio di espressione per l’identità e l’essenza dell’individuo, per quella “seconda natura” che è intesa quale «spirito vivente e sussistente come un mondo».¹⁸

Emerge a questo punto il senso complessivo di quella che in precedenza ho voluto descrivere come “polisemia” della possibilità. L’incorporazione è, infatti, il necessario contraltare dell’ideale espressivistico: non più soltanto sforzo ad agire e realizzarsi, il principio dell’*embodiment* traghetta infatti ora il discorso verso l’idea di una realizzazione dell’espressione entro uno specifico *medium*. Un *medium* che, nel suo manifestarsi, traccia pertanto un secondo significato della possibilità: il possibile è infatti ora ciò che è contenuto nel “corpo” fisico, sociale o linguistico, e ciò che si dà al suo interno rappresenta la realtà effettiva entro cui il soggetto così

16 Cfr. J.G. Herder, *Saggio sull’origine del linguaggio* (1772), a cura di A.P. Amicone, Pratiche, Parma 1995, pp. 71-81 e 111-126 e Id., *Idee*, cit., pp. 163-171. Sui rapporti tra Herder e il linguaggio, cfr. anche V. Verra, *Herder e il linguaggio come organo della ragione*, in Id., *Linguaggio, mito e storia. Studi sul pensiero di Herder*, Edizioni della Normale, Pisa 2006, pp. 1-102 e Ch. Taylor, *The importance of Herder*, in Id., *Philosophical Arguments*, Harvard University Press, Cambridge (MA)-London 1995, pp. 79-99.

17 Cfr. G.W.F. Hegel, *Enciclopedia*, cit., p. 415, § 411 e Id., *Lezioni sulla filosofia della storia*, cit., pp. 203-205. Sul tema, cfr. anche L. Illetterati, P. Giuspoli, G. Mendola, *Hegel*, Carocci, Roma 2010, pp. 233-245, in particolare 242-245.

18 G.W.F. Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto* (1821), a cura di G. Marini, Laterza, Roma-Bari 1999, p. 137, § 151. Sul tema, cfr. *ivi*, pp. 133-139; Id., *Lezioni sulla filosofia della storia*, cit., pp. 34-48 e Ch. Taylor, *Hegel*, cit., pp. 365-461. Sulla seconda natura, osservata all’interno del medesimo orizzonte hegeliano di progresso storico, cfr. infine V. Verra, *Storia e seconda natura in Hegel*, in Id., *Su Hegel*, il Mulino, Bologna 2007, pp. 65-81.

realizzato può riconoscersi e muoversi in qualità di attore sociale, animale o semplice individuo privato, e all'esterno del quale si dà invece il non possibile o non consentito, in quanto non realizzato e non allineato con l'effettiva spinta espressiva.

3. Rielaborazioni contemporanee: genealogie, immaginari e linguaggio nel pensiero di Taylor

Il modello appena analizzato si ripresenta così anche all'interno della filosofia tayloriana, acquistando il carattere di sua sottotraccia costante: entrambi gli elementi analizzati in precedenza, che vanno a comporre la polisemia del possibile, persistono infatti, seppure modificati e trasfigurati, come assi centrali della costruzione dell'autore canadese.

Al fine di comprendere e rinvenire in prima istanza le tracce dell'espressivismo, ritengo però fondamentale focalizzare l'attenzione sull'importanza che Taylor attribuisce all'impostazione di matrice storica della propria antropologia filosofica: l'impianto di pensiero tayloriano rimane infatti saldamente ancorato a una concezione che pone al proprio centro le cosiddette "grandi narrazioni", «ampie immagini-quadro dello sviluppo storico»¹⁹ in grado di articolare il susseguirsi delle produzioni culturali e identitarie interne all'orizzonte umano. Intendere l'antropologia filosofica in quest'ottica significa tuttavia porla nuovamente al centro di un progetto di impostazione espressivistica: lo sforzo verso la realizzazione dinamica di forme all'interno della realtà si manifesta pertanto in Taylor come processo genealogico di costante auto-riconfigurazione ed espressione dell'idea di soggetto umano. Nello specifico, questo processo si articola lungo una vera e propria genealogia delle forme assunte, durante le epoche storiche, dalle configurazioni morali e dalle percezioni delle identità individuali, dai ruoli pubblici e privati e dai reciproci rapporti sociali che ne derivano.²⁰ Ed è proprio in questo contesto che l'espressivismo tayloriano, pur nelle sue peculiari rielaborazioni, rimane incardinato anche sul versante più marcatamente poetico. Aspetto poetico che acquista però ora forma in radicale e netta opposizione rispetto alle cosiddette "ricostruzioni sottrattive", all'interno delle quali il percorso storico è interpretato

19 Ch. Taylor, *L'età secolare* (2007), tr. it. di P. Costa e M.C. Sircana, Feltrinelli, Milano 2009, p. 720.

20 Le due opere principali in cui tale aspirazione trova la più esplicita formulazione sono senza dubbio Id., *Radici dell'io. La costruzione dell'identità moderna* (1989), tr. it. di R. Rini, Feltrinelli, Milano 1993 e Id., *L'età secolare*, cit.

da Taylor come processo in cui «gli esseri umani avrebbero perso, o si sarebbero sgravati o liberati di alcuni precedenti limiti conoscitivi, o illusioni o orizzonti restrittivi»²¹ accumulatisi nei secoli, per disvelare l'unico e originario nucleo dell'umano, già da sempre presente. Contro questa impostazione Taylor fa invece valere l'idea di una differente evoluzione culturale, al centro della quale la categoria di disvelamento e la convinzione circa l'esistenza di "tratti permanenti" dell'umano lasciano spazio a una dimensione di costante invenzione e avvicinamento tra figure inedite. In questo quadro, l'espressivismo antropologico, la categoria cioè di possibilità intesa come forza e dinamicità, si concretizza nell'idea di periodici momenti, interni alla storia, di produzione di novità o rielaborazione dell'esistente: veri e propri "assi" e snodi intorno ai quali le culture e i modi di percepire le identità umane ruotano, essi si presentano pertanto come transizioni in grado non soltanto di segnare una cesura rispetto al passato, ma di elaborarla come costituzione dell'inedito entro la sfera dei significati umani aprendo in questo senso un nuovo «spazio all'interno del quale veniamo liberati».²²

Tale rincorsa costante non può tuttavia realizzarsi nel vuoto ma, al contrario, necessita di un'incorporazione. In questo quadro, pertanto, l'*embodiment* si presenta nella forma di un necessario riferimento a quelli che Taylor stesso ha definito come "sfondi di significato"²³ e "quadri di riferimento ineludibili" (*frameworks*):²⁴ strutture e costruzioni culturali, morali o sociali, vere e proprie reti di significati, topografie o, ancora meglio, mappature delle identità e delle pratiche sociali, tali quadri prendono così la forma dei "corpi" all'interno dei quali le possibilità umane riescono a esprimersi e a trovare pieno e completo sviluppo. Nello specifico, sono due le principali modalità di presentazione di tali *frameworks*, strettamente legate l'una all'altra: gli "immaginari sociali" e la dimensione "costitutiva"

21 *Ivi*, p. 38.

22 *Ivi*, p. 725. Più in generale, cfr. *ivi*, pp. 712-728. In questo senso è importante notare come Taylor si sia inserito all'interno del dibattito intorno al concetto di "assiale", categoria in grado di focalizzare l'attenzione intorno al mutamento degli scenari interni alle culture in un senso non "sottrattivo" ma attento alle creazioni e rielaborazioni di novità. Su questo punto, cfr. Id., *What was the Axial Revolution?*, in R.N. Bellah, H. Joas (a cura di), *The Axial Age and its Consequences*, Harvard University Press, Cambridge (MA)-London 2012, pp. 30-46 e J.P. Arnason, S.N. Eisenstadt, B. Wittrock (a cura di), *Axial Civilizations and World History*, Brill, Leiden-Boston 2005.

23 Cfr. Ch. Taylor, *Beni irriducibilmente sociali* (1990), in Id., *Etica e umanità*, tr. it. di P. Costa, Vita & Pensiero, Milano 2004, pp. 251-275.

24 Cfr. Id., *Radici dell'io. La costruzione dell'identità moderna*, cit., pp. 15-77.

del linguaggio.²⁵ Da una parte, infatti, gli immaginari sociali sono intesi da Taylor come l'orizzonte collettivo, il sapere comune in grado di incorporare i significati umani e dare forma alle pratiche sociali, lo sfondo pre-teoretico costituito dal «modo con cui le persone “comuni” immaginano i loro contesti sociali»,²⁶ all'interno del quale essi si trovano a essere inseriti e a partire dal quale costruiscono la propria dimensione privata e pubblica.²⁷ In altre parole, essi si presentano come le condizioni preliminari che rendono reali le possibilità espressive umane, che solidificano cioè nelle proprie strutture la tensione verso l'innovazione culturale e concretizzano periodicamente la spinta dinamica rivolta alla creazione di “spazi” nuovi.²⁸ Incorporando le pratiche sociali che sono alla base dei modi di convivenza, quali per esempio l'esercizio della cittadinanza, la partecipazione a forme di governo differenti e le tipologie di dissenso consentito, ma anche i simboli, le narrazioni, le immagini, le leggende e i significati in essi contenuti, che possono prendere la forma della disciplina morale, dell'esistenza religiosa, della conduzione della vita ordinaria o anche della dimensione festiva, gli immaginari sembrano però trovare piena esplicazione soltanto all'interno del linguaggio.²⁹ È però una concezione “larga” del linguaggio quella proposta da Taylor, che non lo riduce alla semplice lingua scritta o parlata fatta di definizioni o narrazioni, ma lo amplifica fino a comprendere in esso la dimensione “agita” dell'*enactment*, quella dei gesti, degli atteggiamenti, dei comportamenti e dei modi corporei di relazionarsi con il mondo.³⁰ Ed è in questo quadro allora che Taylor rifiuta una caratterizzazione puramente descrittiva del linguaggio, a favore invece di una definita come “costitutiva”: mezzo di incorporazione, creazione e vera e propria esplicitazione

25 Sulla caratterizzazione del linguaggio come tratto umano caratteristico, si confronti il recente Id., *The Language Animal. The Full Shape of the Human Linguistic Capacity*, Harvard University Press, Cambridge (MA)-London 2016, dove Taylor oppone alla teoria descrittiva del linguaggio, che fa capo a pensatori quali Hobbes, Locke e Condillac (*HLC theory*), l'interpretazione “costitutivo-espressivistica” di Hamann, Herder e Humboldt (*HHH*). Sullo stesso tema cfr. anche Id., *Il linguaggio e la natura umana* (1985), in Id., *Etica e umanità*, cit., pp. 151-191.

26 Id., *L'età secolare*, cit., p. 225.

27 Sugli immaginari sociali cfr. *ivi*, pp. 224-230 e D. Lyon, *Being Post-Secular in Social Sciences: Taylor's Social Imaginaries*, in «New Blackfriars», XCI, n. 1036, 2010, pp. 648-662.

28 Un punto di vista, questo, che Taylor ha recentemente messo in stretta connessione anche con i concetti di *habitus* e *doxa* elaborati dal sociologo francese Pierre Bourdieu. Su questo, cfr. Ch. Taylor, *The Language Animal*, cit., pp. 271-273 e P. Bourdieu, *Il senso pratico* (1980), tr. it. di M. Piras, Armando, Roma 2005.

29 Cfr. Ch. Taylor, *Il linguaggio e la natura umana*, cit., pp. 158-159.

30 Cfr. Id., *The Language Animal*, cit., pp. 177-288.

dell'inarticolato e di ciò che ancora non è presente nella pragmatica dei significati antropologici, il linguaggio così inteso rappresenta dunque la modalità tramite cui, concretamente, si manifestano e prendono forma, tra le altre cose, le valutazioni e direttive morali, le pratiche, i significati culturali, i "posizionamenti" sociali, i reciproci rapporti tra individui e i modelli di comportamento relativi a specifici segmenti della società.³¹ Il "corpo", ciò che in altri termini realizza la spinta dinamica di espressione, ne segna i confini e realizza il soggetto umano nelle sue differenti manifestazioni, è per Taylor quindi sempre corpo linguisticamente connotato, rete di simboli, significati e rimandi che, nel dare forma alle specifiche strutture e ai contesti di riferimento, lega il destino di realizzazione dell'istanza individuale a un costante confronto e rapporto con specifici quadri di riferimento collettivi.

4. *Conclusione. Tensione, transizioni e mutamenti antropologici*

All'interno di questo discorso rimane tuttavia ancora una questione insoluta, quella relativa ai rapporti tra le due istanze analizzate, alle peculiari relazioni che intercorrono tra la possibilità intesa da un lato come *forza* espressiva e dall'altro come spazio concreto di realizzazione, tra l'istanza dell'identità soggettiva e quella delle strutture di riferimento collettive. Al di là infatti della dinamica di incorporazione delle potenzialità antropologiche, ciò che caratterizza il paradigma tayloriano è infatti un orizzonte non di semplice armonia ma, piuttosto, di profonda tensione. Le radici di questa concezione si situano nuovamente nell'interpretazione che il filosofo canadese fornisce dello hegelismo, secondo la quale l'*embodiment* si presenterebbe «sia come identico sia come opposto rispetto al soggetto»,³² in quanto rappresenterebbe al contempo le "condizioni di possibilità" per la manifestazione del soggetto e il limite principale alla sua piena realizzazione.³³ Non soltanto dunque compimento dell'originale potenzialità, ma anche sua delimitazione, il *medium* è così istanza che mostra come l'*embodiment* possa anche rappresentare una vera e propria barriera, entro la quale il soggetto trova spesso limitazione rispetto alla propria specifica esigenza espressiva. Il luogo hegeliano per eccellenza dove tutto ciò si mostra è sen-

31 Cfr. Id., *Animali che si autointerpretano* (1985), in Id., *Etica e umanità*, cit., pp. 87-126.

32 Id., *Hegel*, cit., p. 85.

33 Cfr. *ivi*, pp. 86-87.

za dubbio la vicenda di ascesa e declino della *polis* greca, lungo la quale il paradigma di una *Sittlichkeit* originaria ha come contraltare la reazione da parte dell'istanza individuale, esemplificata dalla figura di Socrate, e dall'esigenza di una maggiore riflessività rispetto all'adesione immediata alla vita comunitaria.³⁴ Ed è proprio in questo senso che Taylor descrive la tensione presente nella sua intera costruzione concettuale, sintetizzata dai concetti di "disagio" e "autenticità": il primo inteso come incapacità individuale di concepirsi quale «parte di un ordine più ampio»³⁵, il secondo declinato invece come aspirazione verso una riconfigurazione dell'identità in grado di tenere conto del «modo specifico di realizzare la propria umanità»³⁶ oltre gli orizzonti di significato storicamente dati.

Quanto vorrei mostrare in conclusione è come tali categorie si presentino pertanto come indicatori della radicale complessità che attraversa la polisemia del possibile: ciò che infatti sembra essere qui in gioco è la condizione di perdita dell'identità entro quadri e linguaggi collettivi o, per meglio ancora dire, l'ineliminabile disallineamento periodico tra la dinamicità espressiva e gli "orizzonti ineludibili", inteso come riemersione delle esigenze avanzate dall'istanza espressiva entro una possibilità realizzata, un "corpo" di riferimento non più pienamente rappresentativo.³⁷ Questa condizione, tuttavia, lungi dall'invalidare l'orizzonte teorico del pensatore canadese ne rappresenta la peculiarità principale. È infatti in questo senso l'idea di un "individualismo olistico" a emergere, nel suo identificarsi come luogo di una inestricabile lotta tra, da una parte, i fattori adottati in termini di spiegazione delle realtà antropologica (*ontological questions*), identificati con la necessità di un riferimento a precisi "orizzonti" e sfondi e, dall'altro, il vero obiettivo dell'intera elaborazione antropologica (*advocacy issues*), al cui centro rimane invece l'esigenza espressiva individuale, con i propri significati, bisogni e diritti.³⁸ All'interno di questo quadro, la polisemia del possibile trova così il proprio luogo di manifestazione peculiare nella sua complessa articolazione genealogica, intesa ora come spazio

34 Cfr. G.W.F. Hegel, *Lezioni sulla filosofia della storia*, cit., pp. 222-227 e 230-232 e Id., *Lezioni sulla storia della filosofia* (1825-1826), tr. it. di R. Bordoli, Laterza, Roma-Bari 2009, pp. 193-225.

35 Ch. Taylor, *Il disagio della modernità*, cit., p. 5.

36 Id., *L'età secolare*, cit., p. 598.

37 Cfr. Id., *Il disagio della modernità*, cit., pp. 17-93.

38 Cfr. Id., *Cross-Purposes: The Liberal-Communitarian Debate*, in Id., *Philosophical Arguments*, cit., pp. 181-203: 181-186. Un'analisi di questi concetti e delle loro implicazioni è contenuta in N.H. Smith, *Charles Taylor. Meaning, Morals and Modernity*, cit., pp. 139-153.

di interazione e tensioni aperte e irrisolte, venato da continue frizioni e transizioni tra strutture di riferimento esistenti e aspirazioni all'identità individuali declinate secondo forme sempre nuove. Un orizzonte all'interno del quale, in definitiva, la polisemia del possibile non si manifesta come cammino verso "tendenze irreversibili", in grado di segnare realizzazione definitive del panorama antropologico, ma in cui, al contrario, la tensione, la dialettica e il continuo interscambio tra le forze in gioco non solo rimangono perenni e costantemente aperti, ma si manifestano come il carattere principale dell'intero discorso.

GABRIELE VISSIO

STORIE DI ESISTENZE POSSIBILI

L'ontologia storica di Ian Hacking come filosofia della possibilità

La filosofia di Ian Hacking rappresenta una delle più interessanti e originali proposte all'interno del panorama filosofico contemporaneo. Grazie alla sua particolare impostazione, che beneficia di una felice coniugazione di aspetti metodologici eterogenei, provenienti tanto dalla filosofia analitica anglosassone, quanto dalla matrice della cosiddetta "filosofia continentale", Hacking ha affrontato in maniera originale e innovativa alcune questioni "classiche" della tradizione occidentale, contribuendo a un rinnovamento del dibattito su problemi come quello della storicità degli oggetti, del rapporto esperienza/conoscenza o dello statuto di enti particolari come quelli matematici.¹ In questo saggio vorrei mostrare come il suo progetto dell'*ontologia storica* possa offrire un contributo di rilievo circa il problema della possibilità. Per fare questo procederò a rintracciare l'origine di questa posizione nella tradizione filosofica che va sotto al nome di «epistemologia storica»; in seguito definirò alcuni tratti salienti dell'*ontologia storica*, con particolare riferimento alle tesi del «*Making Up People*» e del «nominalismo dinamico». Nella parte finale del saggio, infine, renderò conto delle implicazioni metafisiche e ontologiche del nominalismo di Hacking, mostrando come esso metta capo a un punto di vista che implica ma supera la visione della possibilità come mera combinatoria.

1. *Concetti e oggetti. Storia epistemologica e meta-epistemologia storica*

La nozione di «epistemologia» [*épistémologie*] ha avuto in Francia, sin dall'inizio del secolo scorso, una certa fortuna nel senso di «filosofia delle scienze», in un'accezione diversa, come riconosceva già Lalande nel suo

1 Cfr. I. Hacking, *Conoscere e sperimentare* (1983), tr. it. di E. Prodi, Laterza, Roma-Bari 1987; Id. *Why Is There Philosophy of Mathematics At All?*, Cambridge University Press, Cambridge 2014.

celebre *Dizionario*, dall'uso inglese del termine *epistemology*, utilizzato invece dai filosofi anglosassoni nel senso di «teoria della conoscenza».² Nel contesto francese, parlare di epistemologia storica significa parlare di un certo modo di tenere insieme il lavoro dello storico e del filosofo delle scienze, in una prospettiva piuttosto diversa dalla maggior parte della filosofia della scienza di lingua anglosassone elaborata nel corso del XX secolo, eccezion fatta per alcune proposte, come quella di Thomas Kuhn.³ In un primo senso «epistemologia storica» rappresenta quindi un'espressione di quel particolare «stile francese» in epistemologia,⁴ variamente declinato da autori come Alexandre Koyré, Gaston Bachelard, Jean Cavailles o Georges Canguilhem, ispirazione, tra gli anni '60 e '80, delle proposte filosofiche di Michel Foucault e Louis Althusser. In una seconda accezione, invece, il termine è stato ripreso da alcuni epistemologi e storici delle scienze, come Lorraine Daston, Mary Poovey, Peter Galison o Arnold Davidson.⁵

- 2 Il termine mantiene tutt'ora questo significato in lingua inglese, come attesta per esempio M. Steup, *Epistemology*, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* [Fall 2016 Edition], ed. by E.N. Zalta, forthcoming URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/fall2016/entries/epistemology/>>.
- 3 T. Kuhn, *La struttura delle rivoluzioni scientifiche* (1962), tr. it. A. Carugo, Einaudi, Torino 2009.
- 4 L'idea di una specificità della tradizione francese è al centro di molte pubblicazioni: J.-F. Braunstein, *Bachelard, Canguilhem, Foucault. Le "style français" en épistémologie*, in P. Wagner (a cura di), *Les philosophes et la science*, Gallimard, Paris 2002, pp. 920-963; C. Chimisso, *Writing the History of Mind. Philosophy and Science in France 1900-1960s*, Ashgate, Burlington 2008; M. Bitbol, J. Gayon (a cura di), *L'épistémologie française 1830-1970*, Éditions Matériologique, Paris 2015. Merita inoltre una menzione l'antologia di testi sulla storia delle scienze: cfr. J.-F. Braunstein (a cura di), *L'Histoire des sciences. Méthodes, styles et controverses*, Vrin, Paris 2008.
- 5 Esempi di questa ripresa sono: L. Daston, P. Galison, *Objectivity*, Zone Books, Boston 2007; A. Davidson, *L'emergenza della sessualità. Epistemologia storica e formazione dei concetti* (2001), tr. it. di G. Lucherini, P. Savoia, Quodlibet, Macerata 2010; I. Hacking, *L'emergenza della probabilità* (1975), tr. it. di M. Piccone, il Saggiatore, Milano 1987; M. Poovey, *A History of Modern Fact*, University of Chicago Press, Chicago 1998. Sul significato dell'epistemologia storica è vivo un acceso dibattito (Y. Gingras, *Naming without Necessity: On the Genealogy and Uses of the Label 'Historical Epistemology'*, in «CIRST – Note de recherche», n. 1, 2010, pp. 1-17). Hacking ha inteso, con «epistemologia storica», il proprio lavoro sugli stili di ragionamento scientifico sviluppato a partire dall'opera di A.C. Crombie, *Styles of Scientific Thinking in the European Tradition: The History of Argument and Explanation Especially in the Mathematical and Biomedical Sciences and Arts*, Gerald Duckworth & Company, London 1994. Poovey, Daston e Galison hanno invece tentato una storicizzazione di fondamentali categorie scientifiche, come «fatto» o «prova». Davidson, infine,

Per ciò che riguarda la prima tradizione di pensiero, possiamo dire che l'idea guida delle ricerche di Bachelard consiste nell'assumere che l'emergere delle nostre conoscenze storiche non procede per semplice accumulazione di teorie, ma che le teorie possono nascere in un certo momento, essere utilizzate con profitto per un dato periodo e, successivamente, essere abbandonate o riviste. In ogni caso, ogni teoria scientifica richiede il superamento di un qualche «ostacolo epistemologico», ovvero di una o più convinzioni "ingenue" che è necessario sottoporre a critica.⁶ La storia delle scienze non è quindi un accumularsi di teorie, ma di fenomeni, che provocano in alcuni momenti delle «rotture epistemologiche» a livello teorico. Nel riprendere il lavoro di Bachelard, Canguilhem ne condivide l'idea che l'andamento della storia delle scienze sia discontinuo, ma sembra più incline a indicare i concetti, piuttosto che le teorie, come unità di analisi privilegiata. Inoltre, come ha notato Lecourt, la sua impostazione si propone più come una «storia epistemologica» che come un'epistemologia storica⁷ perché, nel suo modo di procedere, a essere indagato non è solo il processo per cui una teoria subentra a un'altra, ma la dinamica attraverso cui concetti che nascono in un dato contesto, in una determinata rete concettuale, si spostano in campi diversi, provocando una riconfigurazione di quegli stessi campi e uno slittamento del loro significato. Se per Bachelard l'epistemologia deve quindi tenere in conto che i contenuti delle scienze hanno una storia, Canguilhem radicalizza la questione e introduce l'idea che anche gli stessi concetti epistemologici, in quanto elementi che strutturano i campi del sapere, siano storici.⁸

ha inteso l'epistemologia storica come ricostruzione genealogica dell'emergere di campi e modi del conoscere. Per approfondimenti si vedano AA.VV., *Epistemology and History. From Bachelard and Canguilhem to Today's History of Science*, Max Plank Institute for the History of Science, Berlin 2012; L. Daston, *Historical Epistemology*, in J. Chandler, A.I. Davidson, H. Harootunian (a cura di), *Questions of Evidence: Proofs, Practice, and Persuasion across the Disciplines*, University of Chicago Press, Chicago, pp. 282-289; T. Sturm, U. Feest, *What (Good) is Historical Epistemology?*, special issue di «Erkenntnis», LXXV, n. 3, 2001; H.-J. Rheinberger, *On Historicizing Epistemology. An Essay*, Stanford University Press, Stanford 2010.

- 6 La teoria dell'«ostacolo epistemologico» è espressa nella sua forma più completa in G. Bachelard, *La formazione dello spirito scientifico* (1938), tr. it. di E. Castelli Gattinara, Raffaello Cortina, Milano 1995.
- 7 D. Lecourt, *Per una critica dell'epistemologia: Bachelard, Canguilhem, Foucault* (1972), tr. it. di F. Fistetti, De Donato, Bari 1973, pp. 117-126.
- 8 G. Canguilhem, *La formation du concept de réflexe aux XVIIème et XIIIème siècle*, PUF, Paris 1955, pp. 3-7.

Ian Hacking ha certamente un debito non indifferente nei confronti dell'epistemologia storica francese, ma intrattiene un rapporto più diretto con l'epistemologia storica contemporanea, che egli considera una *meta-epistemologia*.⁹ Nell'interpretazione di Hacking l'epistemologia storica «potrebbe anche sostenere che le idee presenti hanno una memoria, vale a dire che la corretta analisi di un'idea richiede un resoconto delle sue traiettorie e dei suoi usi precedenti».¹⁰ Ma, allo stesso tempo, «laddove Bachelard sosteneva che le considerazioni storiche sono essenziali per la pratica dell'epistemologia, la meta-epistemologia storica esamina le traiettorie di oggetti che ricoprono dei ruoli specifici nelle conoscenze e nelle credenze».¹¹ Si potrebbe dire che la meta-epistemologia storica contemporanea assomigli più alla storia epistemologica di Canguilhem che all'epistemologia storica di Bachelard, con la differenza, però, che in Canguilhem il livello di analisi era dato dai concetti, mentre la meta-epistemologia storica appare molto interessata anche al ruolo degli oggetti e al loro rapporto con i concetti e le loro storie. Concetti (o idee) e oggetti, dunque, costituiscono due possibili piani di indagine che non si escludono vicendevolmente ma, anzi, devono essere presi in considerazione in una prospettiva integrata.

2. Iniziare a esistere. Storia, epistemologia, ontologia

Nell'introduzione al volume *Biographies of Scientific Objects*,¹² la curatrice Lorraine Daston sostiene che i saggi ivi contenuti trattino di metafisica applicata. Secondo Daston, parlare di come alcuni oggetti abbiano iniziato a esistere come oggetti scientifici significa infatti fare della metafisica, anche se in un senso un po' particolare. Non si tratta di una metafisica «pura», una metafisica fatta «dal punto di vista dello sguardo di Dio»,¹³ ma piuttosto di una *metafisica sublunare* o, nel senso aristotelico, di una *fisica*.

9 I. Hacking, *Historical meta-epistemology*, in W. Carl, L. Daston (Hrsg.), *Wahrheit und Geschichte*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1999, pp. 53-77. Per una precisazione sulle idee di Hacking a proposito dell'*historical epistemology* e per un chiarimento circa i suoi rapporti sia con l'*épistémologie historique* francese, sia con il lavoro di Daston si veda M. Vagelli, *An Interview with Ian Hacking. The Philosopher of the Present*, in «Iride», n. 72, 2014, pp. 239-269 e in particolare il passaggio a pp. 263-265.

10 I. Hacking, *Ontologia storica* (2002), tr. it. di P. Savoia, ETS, Pisa 2010, p. 20.

11 *Ivi*, p. 21.

12 L. Daston (ed.), *Biographies of Scientific Objects*, University of Chicago Press, Chicago 2000.

13 *Ivi*, p. 1.

Daston ha il merito di inquadrare molto bene il problema filosofico posto dall'affermazione che alcuni o tutti gli oggetti scientifici «iniziano a esistere» [*come to being*]: tutta la difficoltà sta nel conciliare, come proprietà di uno medesimo ente, il suo essere reale (la realtà) e il suo essere storico (la storicità). Diventa allora chiaro il riferimento a Aristotele e alla fisica, in quanto la domanda su come qualcosa inizi a esistere, altro non è che il riproporsi dell'antico problema del mutamento. Semplicemente, ed è una delle tesi che accomuna tutti gli autori del libro, la questione non si pone tanto per gli oggetti quotidiani, che mostrano un'esistenza generalmente più stabile, ma piuttosto per gli oggetti scientifici, che entrano ed escono dal campo dell'esistenza con frequenza decisamente più alta. Dall'etere al flogisto, dai sogni alle particelle citoplasmatiche, le scienze hanno letteralmente visto nascere e morire intere schiere di oggetti, di cui l'ontologia e l'epistemologia tradizionali faticano a rendere conto. Questo anche perché, nonostante non siano mancati tentativi interessanti, si è cercato di cogliere "in purezza" i rapporti tra epistemologia e ontologia, al di fuori della dimensione storica. Il corrispettivo di un'ontologia che non ammette cose che «iniziano a esistere» è un'epistemologia che non ammette cose che «iniziano a essere conoscibili». Al contrario, un'epistemologia storica, soprattutto se intesa nel senso di una meta-epistemologia, deve essere accompagnata da un'adeguata ontologia storica, ed è proprio per la sua capacità di tenere questi due livelli in una dimensione dinamica e diacronica che la proposta di Hacking rappresenta un tentativo interessante di risolvere la questione.

Nel cercare di definire il significato di un'espressione composta come «ontologia storica» è innanzitutto necessario prestare attenzione al modo in cui ciascuna parte della locuzione in oggetto debba essere intesa. Da questo punto di vista lo stesso Hacking ha chiarito come debbano essere intesi i due termini.¹⁴ A fare problema è in primo luogo una parola come «ontologia» che reca in sé un'ambiguità di fondo ineliminabile, dovuta al suo utilizzo, nella storia della filosofia, da parte di tradizioni di pensiero e autori estremamente eterogenei.¹⁵ Dalla *Philosophia Prima Sive Ontologia*

14 L'espressione compare per la prima nella conferenza del 22 aprile 1999 tenuta presso il Dipartimento di Storia della Harvard University (I. Hacking, *Ontologia Storica*, cit., pp. 11-43).

15 Anche la storia del significato della parola è controversa, tanto che è dubbio se la comparsa del termine, tra il XVII e il XVIII secolo, sia da imputarsi alla ricerca di un nome per un insieme di questioni già esistenti in Aristotele e nella Scolastica, o se invece la comparsa del neologismo indichi la nascita di un progetto moderno, diverso da quello della metafisica "classica" (cfr. P. Kobau, *Ontologia*, in M. Ferraris (a cura di), *Storia dell'ontologia*, Bompiani, Milano 2008, pp. 98-145).

di Wolff (1730) sino al XX secolo e alle affermazioni «tanto stravaganti quanto profonde» di Quine e Heidegger sull'argomento, «ontologia» è, secondo Hacking, una parola con cui è estremamente difficile fare i conti e sul cui significato è sicuramente complesso trovare un accordo. In ogni modo è possibile rintracciare una tradizione dominante di pensiero che ha inteso la disciplina come «lo studio dei tipi di cose più generali che esistono nell'universo»,¹⁶ per lo più interessata a determinare un criterio di demarcazione circa il proprio oggetto, attraverso la domanda «quali candidati all'esistenza esistono veramente?».¹⁷ È importante notare che la linea di demarcazione non corre qui tra ciò che esiste e ciò che non esiste, ma tra ciò che potrebbe esistere (i «candidati all'esistenza») e gli oggetti che esistono «veramente». Per Hacking, inoltre, esiste una differenza tra le «cose» (anche le «cose in generale») e gli «oggetti» perché, con quest'ultimo termine, stiamo parlando «non di semplici cose, ma di qualsiasi cosa sia individuabile, e di qualsiasi cosa di cui possiamo parlare».¹⁸ Questo estende il campo dell'ontologia, fino a comprendere, «oltre agli oggetti "materiali", anche classi, tipi di persone, idee».¹⁹

È chiaro sin dalla primissima pagina del saggio, dunque, che l'ontologia storica non si propone come disciplina di «dati di fatto», ma come ricognizione sulle possibilità di esistenza di alcuni oggetti. Da questo punto di vista, oltre che ricerca «storica», questa indagine è anche, in modo originale, una riproposizione del motivo trascendentale tanto nel senso che questo ha avuto nella tradizione medievale quanto, soprattutto, in quella kantiana.²⁰

Nel dibattito contemporaneo il significato da attribuire alla parola «ontologia» è ulteriormente complicato dagli esiti delle critiche alla metafisica tradizionale, che hanno reso complesso determinare i rapporti tra ontologia e metafisica. Alcuni hanno assimilato i due termini, mentre altri hanno cercato di demarcare con più precisione la peculiarità dell'una e dell'altra (cfr. G. Fornero, *Ontologia*, in N. Abbagnano (a cura di), *Dizionario di Filosofia*, UTET, Torino 1998, p. 779). Nel contesto della filosofia analitica, inoltre, esiste un noto dibattito circa il significato e lo statuto dell'ontologia come disciplina autonoma (cfr. A. Varzi, *Ontologia*, Laterza, Roma-Bari 2005; M. Ferraris, *op. cit.* e il numero monografico su *Storie dell'ontologia* in «Rivista di Estetica», n. 22, 2003).

16 I. Hacking, *Ontologia Storica*, cit., p. 12.

17 *Ibid.*

18 *Ibid.*

19 *Ibid.*

20 Per trascendentale il Medioevo intese, a partire dal XIII secolo, le proprietà universali delle cose. La prima attestazione di questa posizione è da ricondursi probabilmente a Filippo il Cancelliere (*Philippi cancellari Summa de bono*, a cura di N. Wicki, Francke, Bern 1985; cfr. anche H. Pouillon, *La premier trait des propriétés transcendentales: la Summa de bono du Chancelier Philippe*, in

Allo stesso tempo il termine rimanda esplicitamente al testo foucaultiano *Che cos'è l'Illuminismo?* dove compare per ben due volte l'espressione «ontologia storica di noi stessi»,²¹ definita da Foucault come il nome possibile di uno studio sul nostro costituirci come soggetti attraverso i tre fondamentali assi di verità, potere e etica. Si capisce che per Hacking, tra i diversi oggetti individuabili e di cui si possa parlare, di cui l'ontologia storica dovrebbe occuparsi, i «tipi umani» [*human kinds*] costituiscano un polo di interesse privilegiato. È attraverso la sua interpretazione del programma foucaultiano che Hacking riallaccia il proprio tentativo al progetto kantiano:

«Come abbiamo costituito noi stessi come soggetti morali»: questo è il programma dell'etica di Kant. Foucault ha costantemente storicizzato Kant: non concepiva la costituzione degli agenti morali come qualcosa di universalizzabile e adatto a tutti gli esseri razionali, ma, al contrario, pensava che costituiamo noi stessi in un luogo e un momento precisi, utilizzando un materiale dotato di un'organizzazione storica particolare.²²

Hacking cerca invece di andare oltre lo stesso Foucault: «Foucault si occupava del modo in cui “noi” costituiamo noi stessi. Io faccio invece una generalizzazione, e voglio esaminare tutte le modalità di costituzione».²³ Hacking riconosce esplicitamente in questa generalizzazione del lavoro foucaultiano il tratto caratterizzante del proprio percorso filosofico, come ricerca sulle cose che «iniziano a esistere».

«Revue néoscholastique de philosophie», n. 42, 1939, pp. 40-77). A questa nozione fa riferimento Kant nella *Critica della Ragion Pura*, allorché scrive che: «Nella filosofia trascendentale degli antichi si trova però ancora un capitolo comprendente concetti puri dell'intelletto, i quali, pur non rientrando nell'elenco delle categorie, dovevano tuttavia valere come concetti a priori degli oggetti [...]. Essi sono racchiusi nella proposizione tanto celebre presso gli scolastici: *quodlibet end est unum, rerum, bonum*. [...] Questi presunti predicati trascendentali delle cose non sono che esigenze logiche e criteri di ogni conoscenza delle cose in generale [...] solo che queste categorie, che si sarebbero dovute assumere nel significato materiale come appartenenti alla possibilità delle cose stesse, gli antichi le adoperavano in realtà solo in un valore formale, come costituenti l'esigenza logica nei confronti di ogni conoscenza; e tuttavia di questi criteri del pensiero facevano inavvertitamente proprietà delle cose stesse» (I. Kant, *Critica della ragion pura* (1787), tr. it. di P. Chiodi, UTET, Torino 2005, pp. 150-151).

21 M. Foucault, *Che cos'è l'Illuminismo* (1984), tr. it. di A. Pandolfi, in Id., *Archivio Foucault* 3, Feltrinelli, Milano 1998.

22 I. Hacking, *Ontologia Storica*, cit., p. 14

23 *Ivi*, p. 15 (corsivo mio).

Secondo Hacking, nell'articolare la relazione tra realtà e storicità, è importante evitare due possibili rischi. In primo luogo quello che egli stesso, richiamandosi a un'espressione di Popper, definisce il «mito della cornice», ovvero la tentazione di cercare di definire i contorni di una cornice di riferimento ultima e – aggiungerei – «chiusa», che imbrigli le possibilità del nostro pensiero in una nuova forma, riveduta e corretta, di determinismo. Questo è il genere di rischio che corre un certo modo di intendere l'espressione «a priori storico». Il secondo rischio è invece una tentazione tipica della tradizione fenomenologica: la ricerca dello «stato originario». Si tratta di quella ricerca «del primo geometra» o dello «scienziato originario» e delle loro operazioni primordiali che, una volta disvelate, dovrebbero illuminare il momento in cui la scienza si è distaccata dall'esperienza ingenua, riconducendola al suo significato originario. Questa impresa «romantica» può essere applicata a una serie di questioni, al di là della scienza: il mito dell'originario puro è una nevrosi che colpisce spesso coloro che si pongono all'incrocio tra storia e filosofia. La commistione di storia e filosofia può così assecondare ipotesi stravaganti e alimentare un certo gusto per il paradosso fine a se stesso; per evitare che ciò accada è necessario definire con precisione ciò che ci si deve attendere da questo tipo di indagine interdisciplinare: non un'indagine su di un «evento trascendentale», collocato in una temporalità a-storica primordiale, né tantomeno la ricerca di una configurazione aprioristica, chiusa e necessitante, della temporalità storica.

Nonostante conservi sempre l'eventualità di queste derive, l'incontro tra storia e filosofia non è tuttavia strutturalmente sterile e può aiutarci a «mostrare in che modo sono emerse le possibilità, possibilità che a loro volta creano nuovi problemi, confusioni, paradossi e opportunità per il bene e per il male».²⁴

3. *Making Up People*

Come si è detto l'ontologia storica si rivolge a una classe piuttosto ampia di oggetti, che comprende una serie abbastanza variegata di sotto-gruppi, tutti accomunati dall'essere oggetti scientifici. Se diamo un'occhiata al libro di Daston ci rendiamo conto che quasi la totalità dei saggi che contiene si occupano di oggetti scientifici molto diversi: un numero relativamente ridotto di questi si occupa di cose in un senso fisico (l'etere, le particelle

²⁴ Ivi, p. 19.

citoplasmatiche), alcuni si impegnano su entità immateriali (gli enti matematici, il sogno, il sé, i “valori”), altri ancora concernono oggetti scientifici piuttosto complessi anche solo da definire (cultura, società, mortalità) e un paio, infine, si occupa di questioni che mi sembrano di carattere più metodologico e generale (quella della «partial existence of existing and non-existing objects» e quella della «preternatural philosophy»). Nessuno di loro si occupa di persone. Non credo che questo dipenda da una qualche reticenza da parte degli autori a parlare di persone come di oggetti, ancorché scientifici, o di ammettere che in qualche maniera ciò che siamo, ciò che ognuno di noi è, sia frutto di una determinata interazione tra gli assi della verità, del potere e dell’etica. Credo piuttosto che rendere conto dell’iniziare a esistere di persone e di tipi umani sia una questione piuttosto complicata da affrontare, e che richieda una specifica riflessione. L’ontologia storica di Hacking, invece, pur essendosi occupata anche di oggetti in un senso molto ampio del termine, ha dedicato uno spazio preponderante al problema di come le persone comincino a esistere e, per questa ragione, mi concentrerò ora in particolare sul progetto che egli ha chiamato «*Making up People*», ovvero «fare le persone».

Uno dei casi studiati da Hacking come indagine su come nascono le persone o «tipi umani» [*human kinds*] è quello della personalità multipla. Nel 1995 vi ha dedicato un importante libro, *Rewriting the Soul: Multiple Personality and the Sciences of Memory*, per poi ritornare su questo soggetto più volte. Anche nel saggio *Making Up People* si parla di personalità multipla proprio come caso di studio dell’ontologia storica e di come «si fanno le persone». Secondo Hacking intorno al 1875²⁵ cominciano a esistere le persone con personalità multipla e intorno al 1982 si manifesta una vera e propria epidemia di persone affette da questa patologia.²⁶ Questo avviene perché, più o meno intorno al 1875 gli psicologi cominciarono a definire quello che oggi chiamiamo Disturbo Dissociativo dell’Identità (DDI) o disturbo di personalità multipla.²⁷ Vorrei chiarire bene un punto: Hacking sta dicendo che, prima del 1875, non sono mai esistite persone con personalità multiple bensì sono esistiti, al limite, pochi casi (come quello famoso di Mary Reynold) di persone il cui comportamento sarebbe stato interpretato,

25 *Ivi*, p. 137.

26 I. Hacking, *La riscoperta dell’anima: personalità multipla e scienze della memoria* (1995), tr. it. di R. Rini, Feltrinelli, Milano 1996, p. 8.

27 Sarebbe forse opportuno evitare di associare troppo frettolosamente personalità multipla e DDI, in quanto, se abbiamo imparato qualcosa dalla storia del DSM, è che molto spesso un cambiamento nel linguaggio implica non poche ripercussioni nella realtà dei pazienti e degli operatori.

successivamente, come tipico di un paziente affetto da personalità multipla ma, in realtà, si tratterebbe di un numero di casi estremamente esiguo la cui documentazione non è scevra di ambiguità. In ogni caso, prima del 1875, «non esisteva questa sindrome e le persone non potevano averla o diventarne preda».²⁸ Non si può essere affetti da personalità multipla prima di quella data, semplicemente perché la sindrome non esiste: non esiste la patologia associata, non esistono i medici capaci di identificarla e, soprattutto, non esistono pazienti che ne esprimano i sintomi. Esistono, certamente, casi di persone con comportamenti bizzarri o particolari, ma non possono essere considerati personalità multiple. Può trattarsi di posseduti, per esempio, ma non di personalità multiple e questo perché solo in seguito alla definizione ufficiale della patologia cominciano a verificarsi casi di individui il cui comportamento esprima i sintomi nei modi e nei tempi desiderati.

In un caso come questo, l'esistenza di una classificazione comporta un cambiamento radicale del comportamento dell'individuo classificato. Persino il realista più radicale capirà facilmente che lo stesso soggetto esprimerà una diversa evoluzione del proprio comportamento nel caso in cui venga classificato come patologico, e quindi sottoposto a terapie, cure, controlli, o nel caso in cui venga considerato come posseduto da un dio. Il processo attraverso cui vengono all'essere nuovi tipi di persone è dato da una sorta di processo dialettico a spirale, che Hacking chiama «*looping effect*». È questo a costituire l'elemento più interessante del *Making Up People*. Possiamo descrivere questo processo come un movimento tra due poli: una comunità di esperti e un certo gruppo di individui. La comunità di esperti produce la descrizione di un «tipo umano» creando una sorta di «etichetta» o categoria, che viene applicata a un dato gruppo di individui umani concreti, all'interno di un sistema di classificazione più generale. Questa, però, rappresenta soltanto la prima parte del processo, che non si esaurisce in un movimento *top-down* (dalla comunità di esperti alla popolazione classificata), ma prevede anche un contro-movimento *bottom-up* di risposta. Le persone descritte dalla nuova categoria cominceranno, infatti, a modificare il proprio comportamento, come reazione alla notizia di essere classificati come un dato tipo umano. La consapevolezza di appartenere a un gruppo che li qualifica in maniera specifica rispetto al genere umano nel suo complesso, comporterà necessariamente una revisione della loro auto-rappresentazione e della loro identità, cosa che determinerà la produzione più o meno consapevole di nuove condotte. Il cambiamento di comportamento da parte di questi soggetti implicherà, a lungo andare, l'esigenza,

28 I. Hacking, *Ontologia Storica*, cit., p. 138.

da parte degli esperti, di modificare la descrizione originaria, quantomeno perché essa possa comprendere i nuovi comportamenti che si sono venuti a generare. Com'è evidente, questo genere di processo dialettico, una volta innescatosi, può produrre esiti inizialmente imprevedibili, generando, modificando ed eliminando interi tipi umani.

Il *looping effect* permette di rendere conto di molte stranezze che accadono all'interno del campo di quei saperi che si occupano degli uomini e delle attività umane. Un esempio è la trasformazione epistemologica e politica che ha subito nel giro di poco più di un secolo la figura dell'omosessuale. Foucault, come sappiamo, ha cercato di mostrare con buoni risultati che le strutture fondamentali della sessualità trovano la propria origine già nell'antichità greca²⁹ e John Boswell, in un libro tanto interessante quanto controverso³⁰, ha mostrato come pratiche omosessuali fossero presenti e tollerate anche nella tarda antichità e nella prima parte della storia cristiana, ma allo stesso tempo è ormai chiaro che è solo nel XIX secolo – e in particolare con la *Psicopatologia Sexualis* di Krafft-Ebing – che assistiamo alla nascita dell'«omosessuale» come tipo umano.³¹ La ricostruzione della storia della «verità omosessuale» ci mostra come il soggetto omosessuale ottocentesco sia scomparso in seguito all'esperienza dell'eugenetica nazista, lasciando il posto alla categoria del «gay», a sua volta oggetto di nuove evoluzioni a partire dagli anni '80 con la scoperta del virus dell'HIV.³² Non

-
- 29 M. Foucault, *L'uso dei piaceri. Storia della sessualità 2* (1984), tr. it. di L. Guarino, Feltrinelli, Milano 2011; Id., *La cura di sé. Storia della sessualità 3* (1984), tr. it. di L. Guarino, Feltrinelli, Milano 2010. In effetti, com'è noto, Foucault parla di *ars erotica*, per indicare quell'insieme di pratiche sessuali, più o meno codificate, che si sviluppano in Occidente prima del XIX secolo. È solo nell'Ottocento, infatti, che si sviluppa invece la *scientia sexualis*, intesa come concettualizzazione di quelle pratiche all'interno di un discorso scientifico. La sessualità, intesa come oggetto di una specifica forma di sapere scientifico, è quindi un prodotto della modernità, sebbene le pratiche sessuali a cui si riferisce siano anche molto più antiche.
- 30 Cfr. J. Boswell, *Cristianesimo, tolleranza e omosessualità: la chiesa e gli omosessuali dalle origini al 14° secolo* (1980), tr. it. di E. Lauzi, Leonardo, Milano 1989. Per approfondimenti sulle convinzioni di Boswell circa il problema delle categorie sessuali: J. Boswell, *Towards the Long View: Revolutions, Universal, and Sexual Categories*, in «Salmagundi», n. 58-59, 1982-1983, pp. 88-113.
- 31 Su «dispositivo di sessualità» e *scientia sexualis* cfr. M. Foucault, *La volontà di sapere. Storia della sessualità 1* (1976), tr. it. di P. Pasquino, G. Procacci, Feltrinelli, Milano 2013, pp. 49-117. Sull'omosessuale come tipo umano: A. Baccarin, *Il sottile discrimine. I corpi tra dominio e tecnica del sé*, OmbreCorte, Verona 2014, pp. 15-58.
- 32 *Ivi*, pp. 43-51.

è il caso di addentrarsi oltre nella discussione di questo caso specifico e delle questioni esso solleva, ma è interessante notare che l'emergere della definizione contemporanea di «gay» come categoria accettata e utilizzata nelle scienze umane e sociali sia il frutto di un'appropriazione piuttosto consapevole, e in parte anche politicamente ragionata, di un'etichetta da parte di un certo gruppo di individui identificato da quella classificazione. La messa in campo di queste strategie è uno degli effetti della nascita dell'etichetta e, contemporaneamente, ha contribuito alla nascita di una nuova categoria a partire da una revisione/opposizione a quella più antica.

4. *Fare persone con le parole. Il nominalismo dinamico e la nozione di possibilità*

Per sintetizzare la posizione di Hacking circa la nascita, la trasformazione e la scomparsa di oggetti scientifici come i tipi umani potremmo dire che egli cerca di spiegare queste cose sostenendo una versione molto particolare dell'idea che si possano «fare cose con le parole».³³ Egli in fondo dice che la nostra possibilità di essere o non essere un certo tipo di persona è fortemente influenzata da una specie molto particolare di atti linguistici: le *descrizioni*. Gli esperti producono un nuovo tipo umano associando una parola a una descrizione, che dovrebbe cogliere i tratti salienti del tipo umano da individuare. Di solito quando pensiamo alle descrizioni le concepiamo sull'esempio dell'identikit: la descrizione è un discorso che un testimone fa con lo scopo di rendere rappresentabile qualcosa di cui ha avuto esperienza a qualcun altro che potrebbe non avere affatto idea di come sia fatto l'oggetto del discorso. In questo modo si istruisce chi conduce la ricerca di una persona su chi cercare. Il senso comune ci dice anche, però, che una descrizione è buona quanto più si adegua alla realtà, ossia quanto più è «vera». In questo senso tendiamo a considerare le descrizioni come atti linguistici constativi: la proposta di Hacking consiste invece nel riconoscere una dimensione performativa della descrizione,³⁴ e questo comporta una certa idea di che cosa siano «reale» e «possibile».

Hacking ha chiamato il suo modo di concepire il rapporto tra descrizioni e realtà «nominalismo dinamico».³⁵ «Un nominalista tradizionale»,

33 Il riferimento è alla teoria degli atti linguistici di J.L. Austin, *Come fare cose con le parole* (1962), tr. it. di C. Penco e M. Sbisa, Marietti, Genova 1987.

34 L'opposizione performativo/constativo sarà superata già dallo stesso Austin con al teoria degli atti linguistici (*ivi*, p. 48).

35 I. Hacking, *Ontologia Storica*, cit., p. 142

dice Hacking, «sostiene che le stelle (o le alghe, o la giustizia) non hanno niente in comune con altri esemplari dello stesso genere, tranne i nomi che vengono loro dati (“stelle”, “alghe”, “giustizia”)».³⁶ Al contrario, il realista, «trova meraviglioso il fatto che il mondo sia organizzato in modo tale da accordarsi così bene con le nostre categorie».³⁷ In ogni caso entrambi ammetteranno difficilmente che l'evolversi delle nostre categorie possa in qualche maniera influenzare il mondo. Per il nominalista le categorie e le classificazioni, una volta create, possono essere riviste ma «una volta in campo sono fisse e non interagiscono con quello che classificano».³⁸ Per il realista, invece, le classificazioni derivano dalla realtà stessa delle cose, che è stabile e indipendente dai nostri atti classificatori: «alcune [persone] sono grasse, altre magre, alcune morte, altre vive. Il fatto che notiamo chi è grasso e chi è morto può essere qualcosa che riguarda l'attività degli esseri umani, ma il fatto stesso che alcuni dei nostri simili siano grassi e altri morti non ha niente a che fare con i nostri modelli di classificazione».³⁹ Il nominalismo dinamico di Hacking sostiene che entrambe queste posizioni siano sbagliate perché, in *alcuni casi*, le classificazioni e gli individui che popolano le classi «concorrono a uno stesso processo che le fa emergere insieme».⁴⁰

Il nominalismo dinamico, così definito, comporta a mio avviso alcune conseguenze sul terreno dell'ontologia e circa la questione del rapporto tra realtà attuale e possibilità. In primo luogo mi pare interessante che Hacking proponga la sua posizione come valida solo ed esclusivamente per certi tipi di oggetto. Per quanto possano cambiare le nostre tassonomie del regno animale, infatti, difficilmente questo provocherà un cambiamento di cavalli, coralli o ornitorinchi nello stesso modo in cui la nuova edizione del DSM ha cambiato le cose per alcuni individui autistici. Secondo Hacking un discorso diverso dovrebbe essere fatto per tutti quegli oggetti che possono essere considerati artefatti, come i guanti o i laser,⁴¹ per i quali è vero piuttosto che l'oggetto e la sua idea si sono sviluppati insieme. Per ciò che concerne le persone «sotto alcuni aspetti particolari, le personalità multiple (e tante altre categorie), somigliano più ai guanti che ai cavalli».⁴² Il nominalismo dinamico funziona per alcuni oggetti e, in particolare, funziona

36 *Ibid.*

37 *Ibid.*

38 *Ivi*, p. 144.

39 *Ivi*, p. 142.

40 *Ivi*, p. 145.

41 *Ibid.*

42 *Ibid.*

nel caso delle persone che però, e veniamo alla seconda considerazione interessante, si comportano in maniera diversa anche dai guanti. L'emergere dell'idea di un certo oggetto come il laser all'interno di un campo della conoscenza è in relazione con l'emergere dell'oggetto stesso, il cui comportamento influenza l'idea stessa. Non esistono laser prima che, a certe condizioni, se ne produca uno in laboratorio.⁴³ Ma il fatto che gli oggetti, scientifici o quotidiani, reagiscano alle nostre descrizioni deriva dal fatto che le descrizioni sono appunto *nostre*, nel senso che sono qualcosa con cui e su cui gli individui umani possono operare. Il fatto che, in un certo momento della storia della fisica l'etere – nato in Grecia e sopravvissuto per secoli nonostante numerosi cambiamenti nella sua descrizione – sia scomparso significa che, a un certo punto, è diventato impossibile per i fisici dare una descrizione di ciò che dovesse essere inteso con «etere» che fosse in grado di provocare interazioni reali (e controllate) con il mondo.

Per ciò che concerne le persone abbiamo a che fare con una situazione più complessa che deve prendere in considerazione il fatto che, a differenza dell'etere, gli individui umani hanno un certo *interesse* nello scegliere le classificazioni in cui sono collocati e nell'influenzare consapevolmente le descrizioni che a quelle classificazioni fanno capo. La possibilità di qualcosa di «iniziare a esistere», nel senso in cui l'abbiamo intesa sinora, si trova a essere attuata in maniera diversa sulla base del tipo di oggetto di cui parliamo. In secondo luogo, se è vero che Hacking sembra apparentemente seguire l'assunto di Daston, secondo cui «iniziare a esistere» è qualcosa che accade per lo più agli oggetti scientifici, in realtà credo che il *looping effect* coinvolga concetti scientifici e oggetti quotidiani. L'omosessuale della *Psicopathia Sexualis*, infatti, era un concetto scientifico, ma le persone a cui si applicava erano «oggetti» quotidiani. Alcune di loro potevano essere trattate in un certo momento della loro vita come oggetti scientifici (in laboratorio, in clinica, durante le terapie, ecc.) ma non è soltanto o in primo luogo in quei contesti che si è verificato il *looping effect*. Esse hanno reagito e interagito con la categoria scientifica anche in contesti esterni, assumendo più o meno consapevolmente la categoria «omosessuale» come qualcosa su cui era possibile agire.⁴⁴ In questo senso la relazione di oggetti

43 I. Hacking, *Ontologia Storica*, cit., pp. 28-29. Cfr. anche Id., *Conoscere e sperimentare*, cit., pp. 177-197; 261-275.

44 Penso siano particolarmente significative figure come quella di Magnus Hirschfeld, medico e militante che sostenne la tesi per cui la liberazione omosessuale sarebbe dovuta passare per la conoscenza scientifica dell'omosessualità. Hirschfeld approcciò inoltre lo studio della sessualità dal punto di vista della tassonomia delle identità sessuali. Egli agì a livello della comunità di esperti,

come le persone, nei confronti della dimensione della possibilità si configura in maniera differente. Per un oggetto come il laser iniziare a esistere significa soddisfare la combinazione di alcune condizioni che, per quanto difficile da realizzare, è pur sempre una possibilità combinatoria data a priori. Questo avviene perché le regole di funzionamento delle forze in gioco nella fisica sono determinate prima di qualsiasi tentativo di far esistere il laser o altri oggetti del genere. Possiamo cambiare le regole del gioco, e in effetti questo è accaduto alcune volte anche in domini di sapere considerati solidi e ben strutturati, ma se vogliamo operare all'interno dei campi delle scienze naturali dobbiamo prima mettere in chiaro quali sono le regole a cui ci atterremo. La fisica aristotelica e la fisica newtoniana non possono produrre il laser, mentre la fisica contemporanea è in grado di farlo e possiamo ragionevolmente affermare che prima di essa non siano mai esistiti laser, anche se non per questo possiamo dire che essa abbia prodotto la possibilità stessa dell'esistenza del laser.

Ciò che accade nel campo delle persone mi sembra qualcosa di diverso. Quando diciamo che, a un certo punto della storia, individui come le personalità multiple o gli omosessuali hanno cominciato a esistere, non stiamo dicendo che in quel momento si è attuata una certa combinazione di elementi già disponibile a priori. «Fare le persone» non significa infatti combinare elementi, ma creare possibilità espressive. Nel *making up people* le regole del gioco valgono soprattutto nella prima fase del *looping effect*, quando, per così dire, la palla è nelle mani della comunità di esperti. Quando la descrizione entra in possesso della popolazione di individui che desidera cogliere, avviene qualcosa di diverso e di nuovo rispetto al caso del laser. Ciò che accade è che gli elementi in gioco nella definizione diventano oggetto di attribuzione di valore. Il coinvolgimento attivo delle persone nella creazione più o meno consapevole di nuovi tipi umani, infatti, comporta un'aggiunta rispetto alle componenti "naturali", costituita dalla posizione di valore che gli individui assumono nei confronti della categoria. Così, quando a essere fatte sono le persone e non le cose, essere qualcosa e la possibilità di essere qualcos'altro cessano di essere una mera questione di dati di fatto e diventano un problema di espressione di valori.

ma utilizzò anche il proprio lavoro scientifico per scopi di militanza "dal basso". Di Hirschfeld si veda: M. Hirschfeld, *Die Homosexualität des Mannes und des Weibes*, Gruyter, Berlin 2001.

ROLANDO LONGOBARDI

INTERRUZIONE, FRAMMENTO E IMMAGINE Per una genesi della (im)possibilità

Il desiderio è il rapporto con l'impossibilità,
l'impossibilità che si fa rapporto,
la separazione stessa nel suo assoluto che attrae e prende corpo.¹

1. Possibilità e interruzione

«L'esausto è molto più dello stanco».² Con queste parole prende avvio la riflessione di Gilles Deleuze in merito alla condizione dell'esausto, aprendo un'analisi teoretica sul tema della possibilità. L'esausto, infatti, è colui che non dispone più di nessuna possibilità e che di conseguenza non può metterne in atto alcuna.

Fuori dalla dimensione soggettiva e oggettiva, l'esausto, rappresenta una condizione limite: è colui che si colloca in un luogo neutro, nel quale le possibilità (di azione e re-azione) sono di fatto impossibili. Condizione paradossale ma, nello stesso tempo, inevitabile poiché conseguente a precedenti caratteri combinatori del possibile di cui l'annichilimento della possibilità è conseguenza necessaria.

La condizione nella quale l'esausto si trova è quella della *impossibilità di possibilizzare*, ossia, non è preclusa solamente la possibilità di por-

1 M. Blanchot, *L'infinito intrattenimento. Scritti sull'insensato gioco di scrivere* (1969), tr. it. di R. Ferrara, Einaudi, Torino 1969, p. 64.

2 Cfr. G. Deleuze, *L'esausto* (1992), tr. it. di G. Bompiani, Cronopio, Napoli 1999, p. 9. Il riferimento al saggio di Deleuze sarà funzionale in questo elaborato per analizzare il senso che assume l'agire del personaggio del racconto di Melville *Bartleby*, ridisegnando il ruolo che assume l'immagine nei confronti della parola e aprendo così, a nostro avviso, una chiave di lettura ripresa dalla riflessione di Maurice Blanchot che qui s'intende analizzare nello specifico. Per un ulteriore e più specifico approfondimento in merito alle riflessioni di Deleuze in relazione al saggio di Melville, si rinvia a G. Deleuze, G. Agamben, *Bartleby. La formula della creazione*, tr. it. di S. Verdicchio, Quodlibet, Macerata 2012.

re in atto i possibili teorizzati, ma l'impossibilità stessa di pensare questi possibili. L'esausto realizza, paradossalmente, una condizione originaria e precedente l'atto stesso della concretizzazione della stessa possibilità. Precedente ad ogni condizione, l'esausto, non realizza alcuna possibilità per il fatto che non gli viene richiesta nessuna pre-condizione. A differenza dello stanco, l'esausto non ha nulla da fare, da scegliere, da realizzare. Proprio questa condizione è la sua condanna: non deve fare nulla, ma non può smettere di farlo. Il paradosso conduce il soggetto ad un esaurimento, nel momento in cui l'esaurire diventa l'unica attività possibile.

Non bisogna confondere tuttavia questo stato di esaurimento con la passività dinanzi al reale e dinanzi ciò che accade. Afferma Deleuze: «eravamo stanchi di qualcosa, siamo esausti di niente»,³ indicando, con questo, la continua messa in relazione tra ciò che accade, il qualcosa di cui eravamo stanchi, qualcosa di concreto, nominabile, quindi possibile, e la situazione nella quale si viene a trovare l'esausto, ovvero, la concretizzazione di uno stato, di una condizione possibile: l'impossibilità che qualcosa accada, appunto il niente. Il niente c'è, si tratta ora di considerare sotto quale aspetto si presenti. Non reale, ma nemmeno irreale, il niente diventa garante dell'eventualità che una qualche possibilità sia immaginabile. Ed è proprio in relazione al gioco tra *possibilità* e *immaginazione della possibilità*, o meglio, possibilità come *immaginabile realizzazione del reale*, che verte la riflessione contenuta in questo saggio.⁴

Ma che cosa è in gioco nel momento in cui la realizzazione dell'impossibilità non può prescindere da un'originaria relazione tra il soggetto che la ricerca e la possibilità che dovrebbe consentirne la realizzazione?

In altri termini, quale nuova relazione s'instaura tra il soggetto che intende realizzare la possibilità e l'oggetto della possibilità che, realizzandosi, annulla il soggetto?

Siamo dinanzi a quella che lo stesso Deleuze definisce come *combinatoria del possibile*, ossia «l'arte o la scienza di esaurire il possibile, includendo le disgiunzioni. Ma solo l'esausto può esaurire il possibile, perché ha rinunciato a qualsiasi bisogno, preferenza, scopo o significato. Solo l'esausto è abbastanza disinteressato, abbastanza scrupoloso».⁵

3 *Ivi*, p. 11.

4 Risultano in questo senso fondamentali le riflessioni compiute da Maurice Blanchot in merito al passaggio dall'immagine allo scritto, e viceversa, e nella relazione che questo movimento assume con il soggetto che lo subisce, così come nello spazio nel quale tale processo avviene. Cfr. M. Blanchot, *Lo spazio letterario* (1955), tr. it. di G. Zanobetti, Einaudi, Torino 1967, pp. 137-152.

5 G. Deleuze, *L'esausto*, cit. p. 13.

Il soggetto, nel momento in cui intende realizzare la possibilità, deve lasciare il posto che vorrebbe occupare, facendosi da parte.

Quello che si manifesta è un gioco di disgiunzione tra l'io e l'oggetto ed ha come campo il luogo nel quale questa nuova relazione con la possibilità si realizza: l'immagine.

L'immagine emerge nel momento in cui il gioco tra il soggetto e l'oggetto assume un nuovo senso, perché se ne è modificata la struttura. Se il linguaggio nomina il possibile, attraverso il gesto generatore del rinvio, in quanto il linguaggio è rinvio ad altro della possibilità nella misura in cui questa si mostra come arte combinatoria capace di esaurire il possibile con la parola, ecco che viene necessario interrompere questo continuo rinvio generatore, interrompendo il linguaggio.⁶

Questo sembrerebbe essere il ruolo, nella relazione possibile/impossibile, proprio dell'immagine. Interruzione significa situarsi nel mezzo; determinare uno stato di sospensione che, tuttavia, non si pone e non può porsi, per propria essenza, tramite una connotazione definitiva. L'interruzione non richiama ad un gesto definitivo, ma rimanda ad una ripresa che, tuttavia, proprio perché frutto di una sospensione, non può esser più la stessa. L'interruzione sospende la linearità del senso predeterminato, del discorso previsto e, nello stesso tempo, preannuncia la ripresa del senso che, inevitabilmente, sarà un altro. L'interruzione rompe il filo del discorso dando spazio ad altro. Il luogo nel quale essa si manifesta come momento della sospensione è il luogo nel quale l'immagine si rende presente.

Ma come riesce l'immagine a interrompere il discorso?

Deleuze ribadisce come sia estremamente difficile eliminare di un sol colpo il linguaggio per far emergere dall'opacità il senso delle cose che, a suo avviso, il linguaggio, attraverso la parola, ha reso tale.

La risposta è da ricercare all'interno stesso della funzione che la possibilità assume nei confronti dell'immagine.

6 Cfr. *ivi*, p. 17. All'interno del suo saggio, riferendosi allo stile di Beckett, Deleuze struttura tre tipi di metalinguaggio, con lo scopo di enunciare un percorso lineare di annullamento della combinatoria della possibilità verso una sorta di esaurimento della stessa. Scopo è quello di mostrare come l'arresto della possibilità come gioco di rimandi in grado di nominare la relazione tra soggetto e la cosa, si possa interrompere nell'ultimo dei metalinguaggi proposti: l'immagine. Deleuze di conseguenza propone tre metalinguaggi: quello della lingua I, nella quale «l'enumerazione sostituisce le proposizioni, e le relazioni combinatorie, le relazioni sintattiche» e che il filosofo francese chiama «lingua dei nomi»; lingua II, lingua delle voci, in grado di esaurire le parole stesse anche nella loro capacità di formare dei nomi; ed infine la lingua III che è quella propria dell'immagine. Cfr. *ivi*, pp. 18-29.

La possibilità si confronta con dei limiti immanenti l'immagine, andando a collocarsi in luoghi dove la parola, la voce, non trova spazio: buchi, interstizi, lacerazioni capaci, afferma Deleuze, di allargarsi per far penetrare qualcosa che viene da fuori (*dehors*), e «questo qualcosa di visto o sentito si chiama immagine, visiva o sonora, purché la si liberi dalle catene in cui la mantenevano le altre due lingue».⁷

La possibilità crea dunque spazio all'immagine, a discapito della parola.

Difficile eliminare il linguaggio in quanto resistente al gioco di rimandi che le possibilità gli offrono per costituirsi, si tratta di forarlo, smontarlo a poco a poco «finché cominci a trasudare quel che si cela dietro di esso, si tratti di qualcosa o di nulla».⁸

Quello che resta dopo questa epurazione è dunque l'immagine e nient'altro; o meglio, l'immagine come nient'altro. Il compito è arduo, ricorda Deleuze, ma non impossibile: «è molto difficile fare un'immagine pura, incontaminata, nient'altro che un'immagine, raggiungere il punto in cui sorge nella sua singolarità senza niente di personale o di razionale e accedere all'indeterminato come allo stato celeste».⁹

L'immagine diventa rimando continuo a se stessa non come ulteriore possibilità, ma come impossibilità della messa in atto di ulteriori possibilità; smette di essere oggetto, per divenire un processo.¹⁰

L'immagine non cessa la dinamicità della relazione con ciò che deve rappresentare, ma smette di essere una passiva possibilità di realizzazione dell'oggetto. Essa diventa forza energetica ma incontrollata, perché dissipativa.¹¹ Davanti all'immagine tutto finisce perché in essa il tutto è finito: «quando dici “ho fatto un'immagine”, vuol dire che è proprio finita, *non c'è più possibile* [...] È dunque piuttosto la fine, la fine di qualunque possibilità, a dirci che l'abbiamo fatta, che abbiamo appena fatto l'immagine».¹²

Nel momento in cui l'immagine si presenta, ovvero, si realizza, dichiara nel contempo l'impossibilità che qualcosa di ulteriore si realizzi a sua volta. L'immagine, se dice qualcosa, lo dice una volta e basta. In questo senso essa rappresenta un *evento*, ossia, qualcosa che, nel venire alla luce, si annuncia come irripetibile, improvvisa, inaspettata, ma

7 *Ivi*, p. 21.

8 *Ibid.*

9 *Ivi*, p. 22.

10 *Ivi*, p. 23.

11 *Ivi*, p. 28.

12 *Ibid.*

soprattutto, impossibile.¹³ L'immagine, come evento è l'impossibile che diventa possibile.

2. *I would prefer not to*

L'immagine, dunque, non è passività e non realizza di conseguenza le possibilità come fosse uno strumento passivo della stessa possibilità. Essa è impossibilità che qualsiasi altra cosa, dopo di lei, dica lo stesso, o almeno, non negli stessi termini. L'immagine diventa il simbolo di un'unicità irripetibile, in grado solo di comunicare se non la propria impossibilità di comunicare oltre.

Una volta che l'immagine è stata creata, non può essere reiterata se non come copia conforme, perdendo qualsiasi possibilità di ripresentarsi come originale. L'immagine, nell'originale, è possibile solo una volta. Riproducibile tecnicamente all'infinito, essa è unica come evento iniziale.

In questo consiste l'originalità dell'immagine, ma anche il suo limite.

In quanto unica, manifestazione dell'interruzione del linguaggio, l'immagine deve riformulare i propri termini di relazione con l'altro, ovvero con ciò che immagine non è. Questo significa che l'immagine deve creare delle nuove condizioni affinché si realizzi una dialettica che non veda, nella relazione con il negativo, se non una opportunità per marcare quella esigenza insopprimibile di discontinuità presente nel linguaggio, tra le parole, affinché, ad emergere, sia il frammento, portatore di senso e apertura verso l'interpretazione:

La parola della dialettica non esclude il movimento della discontinuità. Anzi tende ad includerlo: va da termine al suo opposto, per esempio dall'Essere al Nulla: ma che c'è *tra* i due opposti? Un nulla più essenziale del Nulla stesso, il vuoto fra i due, un intervallo che si scava continuamente e nello scavarsi si dilata, il nulla come opera e movimento.¹⁴

Vi è un modo con il quale è possibile annunciare il luogo dell'immagine come interruzione del linguaggio e presentazione dell'evento unico della possibilità: la solitudine. Tale modalità viene analizzata da Maurice Blanchot attraverso alcune figure della letteratura capaci, secondo il pensatore

13 Cfr. S. Petrosino, *Jacques Derrida e la legge del possibile*, Jaca Book, Milano 1997. Si prenda in considerazione l'introduzione al testo dello stesso Derrida. Cfr. S. Petrosino, *Jacques Derrida e la legge del possibile*, cit., pp. 9-14.

14 M. Blanchot, *L'infinito intrattenimento*, cit., p. 11.

francese, di porsi quali profeti della situazione paradossale che la relazione possibile/impossibile pone in essere. Una di queste è proprio Bartleby lo scrivano, il protagonista di un racconto di Melville.¹⁵

Bartleby svolge un unico compito: copiare, per conto di un avvocato, suo datore di lavoro, dei documenti giuridici. Egli vi si dedica pienamente, in modo impeccabile e senza sbavature; ma solo a quello. Verso qualsiasi altra richiesta risponde con un pacato, ma deciso: «*I would prefer not to*» (*preferirei di no*). Questo radicale e reiterato rifiuto nel compiere qualsiasi altra cosa, segnerà la fine dello scrivano, sino all'estrema conseguenza: la morte.¹⁶

Con il suo rifiuto, Bartleby, cosa mette in opera?

Per Blanchot, Bartleby, è un uomo solo che risponde a tale solitudine in due distinte fasi, che potremmo definire entrambe passive. Una prima, comune e legata alla semplice riproduzione della scrittura; in questa solitudine, lo scrittore si isola dal mondo per creare l'opera. Una solitudine compiaciuta del proprio individualismo,¹⁷ non produttiva, ma passiva poiché legata alla semplice copia e riproduzione. Vi è poi una seconda, più drammatica, non legata all'arresto del gesto, ma ad un qualcosa che, pur annunciando un rallentamento, un'interruzione, rimanda a ciò che deve ancora accadere; accadere non guidato né dalla volontà, né dall'intenzione. È nei confronti di questa seconda, essenziale passività, che si concentra l'attenzione teoretica di Blanchot. Bartleby è oltre la semplice passività, aprendo il soggetto ad una relazione con la negatività che non può essere comunicata. Scrive Blanchot:

Preferirei non (farlo). Questa frase parla nell'intimità delle nostre notti: la preferenza negativa, la negazione che cancella la preferenza e si cancella in essa, il neutro di ciò che non si deve fare, il ritegno, la dolcezza che non si può certo

15 Cfr. Id., *La scrittura del disastro* (1980), tr. it. di F. Sossi, SE, Milano 1990, pp. 29-31. Su questo breve racconto si sono espressi molti pensatori contemporanei. La figura di Bartleby ha aperto diverse prospettive teoretiche che si estendono dalla relazione tra scrittura e desiderio (Rancière), alle riflessioni sulla parola e la possibilità (Derrida e Deleuze), sino all'impossibilità di realizzazione dell'infinito nella pratica letteraria (Deguy). Per un approfondimento su tali aspetti si rinvia al testo di F. Garritano, *Aporie comunitarie. Sino alla fine del mondo*, Jaca Book, Milano 1999. In questo contesto, prenderemo in esame la riflessione compiuta da Blanchot. Essa si focalizza, in particolare, sul ruolo di rottura, d'interruzione che il personaggio Bartleby realizza nella relazione tra l'accadere (l'evento, ciò che succede) e la modalità di comunicazione dell'evento stesso.

16 Cfr. H. Melville, *Bartleby lo scrivano* (1853), tr. it. di M. Bacigalupo, Mondadori, Milano 1990, p. 31.

17 Cfr. M. Blanchot, *Lo spazio letterario*, cit., p. 7.

definire ostinata e che elude l'ostinazione con poche parole; il linguaggio tace perpetuandosi.¹⁸

Lo scrivano mette in campo una modalità di comunicazione, realizzando quello che, nella normale dialettica, risulta impossibile da conseguire: l'interruzione, come rimando ad un luogo nel quale la comunicazione è presente, seppure non più possibile. Bartleby interrompe la comunicazione, ma non come avviene in un normale dialogo tra due soggetti che sono in dialettica e per i quali l'interruzione «riveste un ruolo che sembra subalterno, quello appunto di un'alternanza subordinata, eppure è talmente enigmatico che è lecito vedervi il veicolo dell'enigma stesso del linguaggio: una pausa tra le frasi [...] che raddoppia il potere di locuzione».¹⁹

Quella che viene messa in campo non è la funzione generativa del dialogo, presente nell'interruzione. Bartleby chiama in causa un'interruzione che prelude ad una solitudine essenziale, ovvero, quella nella quale l'altro non è più riconosciuto come tale.

Ciò che si modifica è lo statuto ontologico dell'alterità, *un'interruzione di essere*,²⁰ la definisce Blanchot, nella misura in cui il soggetto non intende più «riconoscere nell'altro la persona o la cosa che una misura ancora comune, l'appartenenza ad uno spazio comune, mantiene in rapporto di continuità o di unità con me»,²¹ ma ci si relaziona con l'altro proprio nella misura in cui questo è separato.

Grazie a questa separazione, nasce la relazione. La separazione, l'interruzione, è generativa della comunicazione: diventa la possibilità dell'impossibile comunicazione con «l'ignoto nella sua infinita distanza».²²

Il reiterarsi dell'affermazione di Bartleby lo scrivano, *preferirei di no (I would prefer not to)*, richiama ad una condizione basata sulla dissimmetria del rapporto tra colui che parla (e scrive), e colui che ascolta. L'obiettivo è quello di impedire che si torni ad una legge parlata e scritta, dove a regnare sia l'unità del senso.

La frase dello scrivano lascia aperte le porte ad un livello di linguaggio in cui:

Si possa acquistare il potere non solo di esprimersi in modo intermittente, ma di far parlare l'intermittenza, con una parola che non unifichi, che accetti di non

18 Id., *La scrittura del disastro*, cit., p. 164.

19 Id., *L'infinito intrattenimento*, cit., p. 100.

20 Ivi, p. 102.

21 Ibid.

22 Ivi, p. 103.

essere più un passaggio o un ponte, una parola che non pontifichi ma sia capace di superare le due rive separate dell'abisso senza colmarlo e senza ri-unirle (senza far riferimento all'unità).²³

Restare dinanzi a questo abisso, ad una parola capace solo di rimarcare la differenza, comporta una diversa modalità di relazione con il tempo attraverso il quale si misura la comunicazione tra l'io e l'altro.

Nella solitudine, nell'impossibilità di conseguire una forma di dialettica, quello che viene meno è il tempo del dialogo; viene a mancare la possibilità che l'iniziativa si realizzi, poiché il dialogo è destinato a restare senza una conclusione. Il contrario, implicherebbe sempre una risposta, impossibile da dare. La frase di Bartleby è senza tempo perché non richiede un'ulteriore risposta; tuttavia, non è possibile definirla nemmeno come lapidaria. Essa richiama ad una condizione neutra, che non elimina, né l'io che l'ha pronunciata, né l'altro che l'ha ascoltata. Essa rappresenta «un'anomalia fondamentale che alla parola spetta non di eliminare ma di contenere».²⁴

Come può, questa parola neutra, annunciare l'impossibile della relazione tra l'io e l'altro?

Facendo dell'impossibile la relazione stessa.

3. Il frammento e l'immagine: annullamento impossibile del potere

Nel suo testo *Lo spazio letterario*, in alcune pagine dedicate alla solitudine essenziale, Blanchot sembra realizzare ciò che, precedentemente, abbiamo definito *l'impossibile della relazione*, ricorrendo al tema dell'immagine.

Anzitutto, la parola non comunica l'immagine, la parola è immagine.²⁵

Il ruolo di comunicatrice del senso, che solitamente viene data all'immagine, è cambiato:

Ciò che ci affascina ci toglie il potere di dare un senso, abbandona la sua natura «sensibile», abbandona il mondo, si ritrae al di qua del mondo, attirandoci, non si rivela più a noi, e tuttavia si afferma in una presenza estranea al presente del tempo e alla presenza nello spazio.²⁶

Per far questo bisogna dare spazio ad un'altra possibilità messa in campo dall'immagine: la fascinazione, ovvero la capacità che l'immagine ha

23 *Ivi*, pp. 103-104.

24 *Ivi*, p. 102.

25 Cfr. *Id.*, *Lo spazio letterario*, cit., p. 19.

26 *Ivi*, p. 17.

di trasformare, attraverso una metamorfosi del presente, l'evento e il luogo nel quale esso si manifesta, in un incontro *a venire...*, che Bartleby sintetizza, secondo Blanchot, proprio con la formula «*I would prefer not to*» (*preferirei di no*).

Tale affermazione non rappresenta la realizzazione dell'evento nella sua presenza che, come visto, sarebbe impossibile da realizzare. Questa formula di passività sospesa pronunciata da Bartleby, preannuncia l'apertura di un movimento infinito:

Che è lo stesso incontro, sempre divergente rispetto al luogo e al momento in cui si afferma, perché l'incontro è la divergenza stessa, la distanza immaginaria in cui l'assenza si realizza, e al termine della quale l'accaduto comincia appena ad accadere: punto in cui si compie la verità propria dell'incontro.²⁷

La fascinazione diventa un rinvio a qualcosa di ancora non ben determinato, tuttavia ne (pre)annuncia l'avvento.

Determinazione di un evento ancora a venire e per il quale bisogna restare in attesa.

Insomma, la fascinazione è uno stato di perpetua attesa, di sospensione; momento immediatamente precedente la realizzazione di ciò che è atteso, senza che si concretizzi.

Ed è forse con questa prospettiva, che deve essere interpretato il gesto di Bartleby lo scrivano, nel momento in cui interrompe la relazione con il reale, nel momento in cui decide di smettere di copiare:

Il giorno seguente notai che Bartleby non faceva altro che stare in piedi alla finestra a *fantasticare sul muro* cieco. Quando gli chiesi perché non scriveva, disse che aveva deciso di non scrivere più. “Come, che dite? Cos'è questa novità?”, esclamai. “Non scrivete più?”.

“Non più”.

“E per quale ragione?”.

“Non la vedete voi stesso la ragione?”, rispose come indifferente.²⁸

27 Id., *Il libro a venire* (1959), tr. it. di G. Ceronetti, G. Neri, Einaudi, Torino 1969, p. 19. All'interno di queste pagine Blanchot pone in relazione la figura di Ulisse con quella di un personaggio fondamentale delle opere di Melville, il capitano Ahab. Quello che Blanchot intende sottolineare è la difficoltà che lo scrittore ha, in questo caso Melville, nel momento in cui vuole trasmettere *l'immagine fascinatrice dell'esperienza* ai suoi personaggi. Per questo motivo, a mio avviso, pur non citando mai Bartleby è tuttavia possibile estendere queste riflessioni di Blanchot a tutta l'opera di Melville.

28 Cfr. H. Melville, *Bartleby lo scrivano*, cit., pp. 56-57 (corsivo mio).

Lo scrivano smette di scrivere, di copiare, perché impegnato ad immaginare e per questo deve sospendere il tempo naturale, il tempo reale, quello delle cose che accadono più volte, per entrare nel tempo dell'evento, nel quale l'accadere è sempre unico e irripetibile.

In questa scissione che si viene a creare tra il sensibile e l'evento, all'interno del quale è collocata l'immagine, tramite la fascinazione e la solitudine del soggetto, si realizza, secondo Blanchot:

Lo sguardo dell'incessante e dell'interminabile in cui la cecità è ancora visione, visione che non è più possibilità di vedere, ma impossibilità di non vedere, l'impossibilità che si fa vedere e persevera – sempre e sempre – in una visione senza fine: sguardo smorto, sguardo diventato il fantasma di una visione eterna.²⁹

Lo spazio che emerge tra le parole, diventa vettore di una visione nuova, non legata al gesto del semplice vedere.

In tale spazio, anche il soggetto è chiamato ad assumere un nuovo ruolo.

L'unico modo per comunicare questa nuova dimensione è attraverso il modo del frammento, in quanto linguaggio senza tempo, senza futuro o passato.

Il frammento è il linguaggio dell'interruzione, dell'indeterminato e dell'indifferenza,³⁰ proprio come la risposta data da Bartleby alla domanda sulla passività del proprio agire.

Al frammento, Blanchot, attribuisce una nuova modalità di sostenere la relazione all'interno dello spazio che si viene a creare tra chi comunica e l'oggetto comunicato, andando oltre il semplice gesto della visione.

Scriva Blanchot: «frammento: al di là di ogni frattura, di ogni esplosione, la pazienza di pura impazienza, il poco a poco dell'improvvisamente».³¹

Il frammento è qualcosa che avanza in modo improvviso, perché imprevisto.

Emerge ancora una volta il tema dell'accadimento, dell'evento come ciò che non può essere ripetuto, ma nemmeno arrestato: l'impossibilità che il possibile si realizzi nuovamente, diviene il tratto caratteristico attraverso il quale far emergere il senso dell'agire.

Il frammento diventa la caratteristica con cui le parole, frantumate del loro senso, si tramutano in immagini che rimandano sempre ad altro che, in quanto tale, è impossibile da possedere. Spezzettate nel loro potere di donare un senso, le parole, nello spazio che si viene a creare tra esse, comu-

29 M. Blanchot, *Lo spazio letterario*, cit., pp. 17-18.

30 Id., *La Scrittura del Disastro*, cit., p. 35.

31 Ivi, p. 48.

nicano una differenza comunicabile ma che, come un brusio incessante, rimanda ad una presenza dinanzi alla quale l'uomo non può fingere di non sentire. Le parole, rese attraverso il frammento, tramutate in immagine e collocate nello spazio tra loro e altro, aprono ad una relazione che non può essere legata solo al tema del potere. In caso contrario, afferma a tale riguardo Blanchot, i nostri rapporti nel mondo e col mondo sarebbero tutti rapporti di potenza.³²

Se si restasse all'interno di un rapporto in cui l'uomo, consapevole del proprio potere sulle parole, utilizzi la possibilità, come categoria del pensiero, utile a manifestare questo potere, ciò che ne scaturirebbe sarebbe una relazione con il mondo basato su un rapporto di violenza che, inevitabilmente, sopprimerebbe la dialettica generativa della relazione, eliminando quella distanza tra le parole che abbiamo visto essere essenziale alla costituzione di un senso che possa essere plurale e positivamente frammentato.

In conclusione, è lo stesso Blanchot che, ponendo una domanda all'apparenza *innocente*,³³ si domanda se «non esistono dei rapporti, un linguaggio, che sfuggano al processo di potenza ad opera del quale il mondo si realizza continuamente? Se così fosse, quei rapporti e quel linguaggio sfuggirebbero anche alla possibilità».³⁴

Dove vuole arrivare l'interrogarsi del nostro?

L'intento viene chiarito nelle righe immediatamente successive, nel momento in cui ipotizza la risposta alla domanda precedentemente posta attraverso un'ipotesi che egli stesso definisce come indovinata: «se si accettasse il pensiero dell'impossibile?».³⁵

Quello che viene ipotizzato è dunque un pensiero che non si lasci pensare secondo i modi della comprensione assimilatrice,³⁶ ma che riesca a

32 Cfr. Id., *L'infinito intrattenimento*, cit., p. 57. La relazione tra possibilità e violenza è costitutivo di un certo modo di intendere la generazione del linguaggio e la lotta tra il soggetto e il potere del linguaggio che lo costituisce è impari. Continua infatti il nostro: «nel parlare esercito sempre un rapporto di potenza, che ne sia o no cosciente; appartengo ad una rete di poteri di cui mi servo, lottando contro la potenza che si afferma contro di me. Ogni parola è violenta, una violenza tanto più temibile quanto più è segreta, è il centro segreto della violenza, violenza che si esercita su ciò che la parola nomina e può nominare solo privandolo della presenza» (*ibid.*).

Per tale motivo risulta necessario aprirsi alla dimensione dell'immagine come luogo della possibilità dell'impossibilità.

33 Cfr. *ivi*, p. 59.

34 *Ibid.*

35 Cfr. *ibid.*

36 Cfr. *ibid.*

comunicare attraverso la relazione con l'altro, inteso appunto come impossibile.

L'impossibile quindi rappresenta il contraltare della possibilità e della violenza e non semplicemente una nozione di opposizione. Esso è: *l'incessante*;³⁷ *l'inafferrabile di cui è impossibile disfarsi*;³⁸ *l'altro*.³⁹

Quello che emerge nell'impossibilità e nella relazione che essa intraprende con la possibilità ed il potere è un'esperienza nuova, originaria:

Ci accorgiamo – continua Blanchot – che ciò che viene in gioco nell'impossibilità non si sottrae all'esperienza, anzi è l'esperienza di ciò che non si lascia più sottrarre e non permette ritiro né distanza, e d'altra parte resta radicalmente diverso.⁴⁰

In una parola, l'impossibile è «la vertigine della spaziatura»,⁴¹ intesa come quel rapporto con il fuori che resta radicalmente altro, ma che proprio in questo vede la possibilità, da parte del soggetto, di costituire un senso oltre la dinamica dialettica della violenza.

Parafrasando Blanchot, l'uomo, nominando il possibile, rispondendo all'impossibile, si realizza pacificamente, nell'immagine.

37 *Ivi.* p. 62.

38 *Ibid.*

39 *Ibid.*

40 *Ibid.*

41 *Ibid.*



ROBERTO ZANETTI

TRA PERFORMANCE E ARTEFATTO L'atto improvvisativo come paradigma del possibile

1. «Ascoltare la cosa sbagliata». *L'ontologia musicale in area analitica*

L'ontologia della musica è una disciplina relativamente giovane. Talmente recente che si potrebbe dire, senza timore di incorrere in esagerazioni, che più che come una vera e propria branca del sapere filosofico sia nata piuttosto come una famiglia di problemi, organizzati in modo tutt'altro che sistematico,¹ relativi a quelle entità comunemente riconosciute come opere musicali. La domanda che l'ontologia della musica si pone fin dalla sua nascita, avvenuta all'incirca negli anni Sessanta del Novecento,² è la seguente: *che genere di entità sono le opere musicali? Qual è il loro modo di esistenza, e quali criteri sono utili a identificarle?*

A fronte di un interrogativo così ben delineato, c'è tuttavia da chiedersi se la diversità di approcci cui l'ontologia musicale ci ha abituato finora non finisca per stratificare malintesi e ambiguità che rischiano di essere fatali non già per trovare una risposta alla domanda sopra citata, bensì ancora ai fini di una soddisfacente impostazione del problema. Quella dell'ontologia musicale è infatti una storia di ripensamenti, di continue marce indietro e riproposizione delle medesime problematiche in termini di volta in volta differenti. Come ha osservato Andrew Kania, questo moltiplicarsi di approcci può essere dovuto a una scarsa attenzione da parte degli ontologi della musica alla delineazione di una metodologia precisa,³ e ciò renderebbe le loro teorie piuttosto vulnerabili. Altri optano per soluzioni

-
- 1 Propone un simile punto di vista P. Kobau, *Ontologia dell'arte*, in P. D'Angelo (a cura di), *Introduzione all'estetica analitica*, Laterza, Roma-Bari 2008, p. 38.
 - 2 R. Wollheim, *Art and Its Objects. An Introduction to Aesthetics*, Harper & Row, New York 1968; N. Wolterstorff, *Toward An Ontology of Art Work*, in «Nous», n. 9, 1975, pp. 115-142.
 - 3 A. Kania, *The Methodology of Musical Ontology: Descriptivism and Its Implications*, in «The British Journal of Aesthetics», XLVIII, n. 4, 2008, pp. 426-443.



decisamente più radicali, come abolire del tutto l'ontologia musicale,⁴ depotenziarla, considerandola come «uno pseudo-problema»,⁵ o perlomeno ponendosi seri dubbi sulla sensatezza di compiere studi del genere.⁶

L'obiettivo che intendo pormi nelle pagine seguenti non è tanto quello di proporre un'ennesima carrellata degli approcci ontologici al fenomeno musicale che si sono succeduti nel corso degli anni. Sarebbe un compito che tanti altri studiosi hanno già svolto, con risultati più che apprezzabili,⁷ e non particolarmente entusiasmante⁸ sia da scrivere che da leggere. Molto più interessante sembra essere piuttosto individuare le strategie consolidate e i *cliché* teorici su cui l'ontologia della musica ha sempre contato, modificandoli e rielaborandoli, talvolta profondamente, ma senza mai metterli seriamente in discussione. Non si tratta dunque di impostare un discorso metodologico su come ci si dovrebbe approcciare a un certo tipo di oggetti – in questo caso, le opere musicali –, ma di chiedersi se concentrare la nostra attenzione su di essi sia davvero il modo migliore per comprendere meglio il fenomeno musicale nel suo complesso. Come si avrà già avuto modo di intuire, ritengo che la risposta a tale domanda sia negativa.

-
- 4 A. Ridley, *Against Musical Ontology*, in «Journal of Philosophy», n. 100, 2003, pp. 203-220.
 - 5 J. Young, *The Ontology of Musical Works: A Philosophical Pseudo-Problem*, in «Frontiers of Philosophy in China», n. 6, 2011, pp. 284-297.
 - 6 A. L. Thomasson, *Debates about the Ontology of Art: What Are We Doing Here?*, in «Philosophy Compass», III, n. 1, 2006, pp. 245-255.
 - 7 Tra i tanti, si vedano A. Bertinetto, *Paganini Does Not Repeat. Improvisation and the Type/Token Ontology*, in «Teorema», XXXI, n. 3, 2012, pp. 105-126; Id., *Musical Ontology: A View Through Improvisation*, in «CoSMo», n. 2, 2013, pp. 81-101.; S. Davies, *Musical Works and Performances*, Oxford University Press, Oxford 2001, pp. 37-91; Id., *Ontology of Art*, in J. Levinson (ed.), *The Oxford Handbook of Aesthetics*, Oxford University Press, Oxford 2002, pp. 155-180; Id., *Ontologies of Music*, in *Themes in the Philosophy of Music*, Oxford University Press, Oxford 2003, pp. 30-46; J. Dodd, *Works of Music: An Essay in Ontology*, Oxford University Press, Oxford 2007, pp. 8-36; A. Kania, *The Philosophy of Music*, url: <http://plato.stanford.edu/archives/spr2014/entries/music/>; P. Kivy, *Filosofia della musica. Un'introduzione* (2002), tr. it. di A. Bertinetto, Torino, Einaudi 2007; C. Matheson, B. Caplan, *Ontology*, in T. Gracyk, A. Kania (eds.), *The Routledge Companion to Philosophy and Music*, Routledge, New York 2011, pp. 38-47; M. Ruta, *Descriptivisme ontologique et pratiques musicales*, in M. Ruta, A. Arbo, (éd.), *Ontologie musicale. Perspectives et débats*, Hermann, Paris 2014, pp. 99-115.
 - 8 Dello stesso avviso è Stephen Davies, in cui dichiara candidamente di approcciarsi alle questioni ontologiche riguardanti la musica «senza entusiasmo»: S. Davies, *Musical Works and Performances*, cit., pp. 41-44.

Questa mia convinzione dipende in gran parte dal fatto che pressoché tutti gli ontologi analitici della musica tendono a utilizzare la categoria di opera in riferimento alla tradizione colta europea occidentale – o comunque a contesti musicali in cui la distinzione tra opera e esecuzione è facilmente ravvisabile –, premettendo alle loro analisi che quanto scriveranno varrà solo e soltanto relativamente a contesti culturali di tale sorta.⁹ In seguito alle critiche rivolte alla sua posizione platonista, secondo cui l'opera musicale è un'entità eterna, astratta e immutabile, scoperta, piuttosto che creata, dal compositore, il filosofo americano Peter Kivy scrive:

Può non essere vero per le improvvisazioni, e può non essere vero per certi tipi di musica elettronica. Può non essere vero in assenza di un sistema di notazione. Di certo, può non essere vero per buona parte delle musiche del mondo. Ma per una gran quantità della più apprezzata musica d'arte dell'Occidente, dallo sviluppo di un sistema di notazione, sembra esser vero che ci sono opere musicali, e che ci sono esecuzioni di esse.¹⁰

Gli studi etnomusicologici,¹¹ ma anche solo le avanguardie novecentesche, ci hanno messo di fronte al fatto che la dicotomia opera/esecuzioni «può essere non vera» in decisamente troppi casi per ritenere credibili le ontologie basate solo e soltanto su questo dispositivo teorico. Al di là di tutte le strategie messe in atto dagli studiosi analitici per identificare l'opera musicale, un elemento risulta comunque chiaro: se ci si vuole occupare di ontologia della musica – o se, come nel nostro caso, ci si vuole semplicemente servire degli strumenti che l'ontologia musicale mette a disposizione per comprendere i tratti essenziali dell'attività musicale –, la prima domanda che occorre porsi è: cosa vogliamo/possiamo chiedere a tale disciplina? Che tipo di risposte ci aspettiamo di ottenere?

In un breve saggio, Andrew Kania presenta con estrema chiarezza il principale motivo che lo ha spinto a occuparsi di ontologia del rock e, in generale, di ontologia dell'opera musicale:

-
- 9 P. Kivy, *Filosofia della musica*, cit.; J. Levinson, *Music, Art and Metaphysics*, Cornell University Press, Ithaca (NY) 1990, pp. 63-88, 376-392, 393-408.
- 10 P. Kivy, *Platonism in Music: Another Kind of Defense*, in «American Philosophical Quarterly», XXIV, n. 3, 1987, p. 245.
- 11 V. Caporaletti, *I processi improvvisativi nella musica. Un approccio globale*, LIM, Lucca 2005, pp. 171-220; S. Davies, *Musical Works and Performances*, cit., pp. 268-292; S. Feld, *Suono e Sentimento* (1982), tr. it. di C. Serra, Il Saggiatore, Milano 2008; J. Molino, *Qu'est-ce que l'oralité musicale?*, in J.-J. Nattiez (dir.), *Musiques. Une encyclopédie pour le XXe siècle. 3. Musiques et cultures*, Cité de la Musique-Actes Sud, Paris-Arles 2005.

Avendo avuto un'educazione musicale piuttosto protettiva, maturai una certa simpatia per gli argomenti formalisti a favore della superiorità della musica classica sul rock. Il fatto di scoprire che nell'apprezzare la musica rock avrei benissimo potuto ascoltare *la cosa sbagliata* (un'esecuzione di un'opera piuttosto che una traccia costruita) determinò una sorta di rivoluzione copernicana nella mia esperienza musicale.¹²

L'espressione di Kania su cui occorre soffermare la nostra attenzione è quella di «ascoltare la cosa sbagliata»: essa è infatti sintomatica di un approccio comune alla stragrande maggioranza degli studiosi – e, proprio per questo, quasi mai messo in questione –, secondo cui l'ontologia della musica consiste in una disciplina che ha per oggetto delle “cose” che, eventualmente, si offrono al nostro ascolto. Non solo: è necessario che l'oggetto cui il nostro ascolto deve rivolgersi sia quello corretto. I problemi sottintesi all'interno della breve ma significativa affermazione di Kania sono dunque quelli dell'*identificabilità* e della *correttezza*.¹³ Essi sono, tra l'altro, perfettamente compatibili con il dispositivo teorico che l'ontologia analitica della musica utilizza più di frequente, il modello *type/token*. Utilizzato per la prima volta in assoluto da Peirce nel contesto dell'analisi linguistica,¹⁴ tale dispositivo teorico venne adottato in ontologia dell'arte per rendere ragione della natura delle arti performative, tra cui la musica, generalmente considerate più problematiche rispetto ad arti “ad uno stadio” (senza cioè distinzione tra opera ed esecuzione), come la pittura o la scultura.

In sostanza, nell'estetica angloamericana si afferma rapidamente l'idea secondo cui l'opera debba essere identificata con un'entità astratta, universale e atemporale – detta *type* – cui sono legate delle entità concrete, singolari e contingenti – dette *token* – che a seconda dei casi possono essere definite incarnazioni, presentazioni, esecuzioni, occorrenze, esemplificazioni o istanze dell'opera.¹⁵ Nella maggior parte dei casi, l'opera intesa

12 A. Kania, *In Defense of Higher-Order Musical Ontology: A Reply to Lee B. Brown*, in «The British Journal of Aesthetics», LII, n. 1, 2012 pp. 97-102: 101.

13 Occorre precisare fin da subito che quest'ultimo problema è considerabile non solo da punto di vista della ricezione, ma anche da quello dell'esecuzione di un'opera musicale.

14 C.S. Peirce, *The Simplest Mathematics. Collected Papers, IV*, Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge (MA) 1960, p. 423.

15 In inglese, solitamente, i primi cinque termini vengono resi dalla parola onnicomprensiva “performance”, mentre l'ultimo traduce “instance”. Sulla distinzione tra performance e istanza si veda J. Levinson, *Music, Art and Metaphysics*, cit., pp. 376-392.

come type esiste in maniera indipendente dalle sue singole esecuzioni¹⁶ e le sue proprietà percettive determinano la classe di fenomeni che contano come esecuzioni (token) di tale opera.¹⁷

Senza scendere in dettagli che qui, per ragioni di spazio, non si avrebbe modo di approfondire, basti dire che gli estetologi analitici hanno scelto di volta in volta termini diversi per designare l'atto con cui il compositore porta all'esistenza il type: per Kivy e Dodd, ad esempio, esso viene scoperto.¹⁸ Per Levinson, viene indicato.¹⁹ Lo stesso Goodman si inserisce in questa comune tendenza, poiché parla di codificare un sistema notazionale in grado di fungere da criterio di congruenza per un insieme di esecuzioni. Tutti questi "atti" presenti velatamente nelle teorie ontologiche che abbiamo elencato sono concepiti come se il musicista e l'oggetto della sua azione fossero posti di fronte in maniera neutra e quasi distaccata: l'uno in ricerca dell'evento decisivo, l'altro in attesa di essere portato all'esistenza, scoperto o indicato, come se almeno *in nuce* ci fosse da sempre. L'ontologia musicale, secondo una simile ottica, si configura come una disciplina che studia oggetti emergenti²⁰ che sembrano possedere già le loro proprietà, seppur a livello potenziale, ancor prima che il musicista le scopra.

Giunti a questo punto, occorre chiarire un punto fondamentale, a scanso di equivoci: l'obiettivo che ci si sta ponendo qui non è quello di considerare *solo* il processo e *non più* il prodotto dell'attività musicale. Piuttosto, si intende evitare di attribuire alle entità risultato di tale prassi categoriche

16 Una significativa eccezione a ciò è rappresentata da J. Margolis, *The Ontological Peculiarity of Works of Art*, in «The Journal of Aesthetics and Art Criticism», XLVI, n. 1, 1977, pp. 45-50. Qui si afferma che type e token sono entità impossibili da considerare isolatamente: un type esiste soltanto nella misura in cui si dà un token che lo esemplifica, e un token esiste soltanto in quanto esemplificazione di un determinato type.

17 L'altra grande corrente che caratterizza il dibattito analitico è quella nominalista, nata dalle riflessioni di N. Goodman, *I linguaggi dell'arte* (1968), tr. it. di F. Brioschi, Il Saggiatore, Milano 2003. Il filosofo americano identifica le opere musicali non con tipi astratti, bensì con classi di esecuzioni concrete, congruenti con uno spartito. Sebbene Goodman escluda categoricamente la possibilità che oggetti astratti come i type possedano una qualsivoglia consistenza ontologica, il suo ricorso alla nozione di classe non ci fa uscire dalla dicotomia tra opera ed esecuzioni legate da una relazione di *correttezza*.

18 J. Dodd, *Musical Works as Eternal Types*, in «The British Journal of Aesthetics», XL, n. 4, 2000, pp. 424-440; P. Kivy, *Filosofia della musica*, cit.

19 J. Levinson, *Music, Art and Metaphysics*, cit., pp. 63-88.

20 Molto eloquente, a riguardo, è l'espressione di Margolis secondo cui le opere d'arte sono «entità culturalmente emergenti», «incarnate (*embodied*) in un oggetto fisico». J. Margolis, *op. cit.*, p. 49.

ontologiche scelte in maniera arbitraria, frutto più di diversi modi di parlare²¹ che di solidi argomenti filosofici, e vedere invece prodotto e processo come poli di un unico plesso, chiamato *atto* musicale. Assumere una tale prospettiva significa dunque ricalibrare la domanda cardine dell'ontologia della musica, riconoscendo che per comprendere che tipo di cose sono le opere musicali e qual è il loro modo di esistenza occorre domandarsi *che genere di atto* comporta l'emergere di simili entità.²² Questo punto di vista, come si avrà modo di vedere, risulta particolarmente utile in prassi musicali che assegnano al momento performativo non solo una funzione riproduttiva di un'entità musicale concepita precedentemente alla resa sonora, ma un ruolo eminentemente inventivo-formativo. Nel prossimo paragrafo si affronterà il primo dei due poli interni al concetto di atto musicale, la nozione di artefatto.

2. Artefatto. Anatomia di un concetto estetico

Stando a quanto si è detto finora, le posizioni ontologiche in ambito musicale hanno in comune il fatto che oltre a riferirsi a un determinato tipo di oggetto – identificato, a seconda dei casi, con una struttura/sequenza sonora astratta e ripetibile, una classe di esecuzioni congruenti con uno spartito, un'entità mentale, e così via – nominano, senza quasi mai approfondirla, un'azione costantemente connessa a tale oggetto. Più che dalla equivoca nozione di opera d'arte, che evoca qualcosa di concluso e stabile, tale atto è messo meglio in luce dal concetto di artefatto, di cui ora ci si occuperà diffusamente.

George Dickie, uno dei più autorevoli esponenti della teoria istituzionale dell'arte, si preoccupa di mettere fin da subito in stretta relazione i concetti di artefatto e mondo dell'arte, affermando che «l'artefattualità è condizione necessaria dell'artisticità».²³ La categoria delle opere d'arte si

21 J. Young, *op. cit.*

22 Tale proposta ha più di un'affinità con quella di Georg Bertram, che sostiene la necessità di chiedersi non tanto che cosa siano, quanto come funzionino le opere d'arte. Cfr. G. Bertram, *Kunst als menschliche Praxis*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 2014, pp. 14-15.

23 G. Dickie, *The New Institutional Theory of Art*, in *Aesthetics: Proceedings of the Eighth International Wittgenstein Symposium* (Part I), R. Haller (ed.), Hölder-Pichler-Tempsky, Wien 1984, p. 63. Cfr. anche A. Gell, *Vogel's Net: Traps as Artworks and Artworks as Traps*, in «Journal of Material Culture», I, n.1, 1996, pp. 15-38

configura dunque come un sottoinsieme di quella, più comprensiva, degli artefatti. Essi possono essere definiti preliminarmente come «oggetti fatti intenzionalmente in vista di uno scopo determinato»,²⁴ oppure come «assemblaggi (o trasformazioni) secondo un progetto, quindi intenzionale, di materiali naturali».²⁵ Si tratta dunque, per ricordare un'importante definizione aristotelica contenuta nel secondo libro della *Fisica*, di entità che hanno la causa del proprio essere fuori da sé:²⁶ ciò significa che un artefatto è definito non tanto, o meglio, non solo in base alla propria forma, ma soprattutto in base alla propria funzione, connessa alla rappresentazione più o meno chiara, più o meno consapevole, di uno scopo determinato all'interno di un preciso contesto socio-culturale.

È possibile quindi individuare tre aspetti che caratterizzano la nozione di artefatto: a) l'artefatto è un oggetto che possiede certe *funzioni*, che dipendono dai circuiti di produzione e ricezione che lo coinvolgono; b) il possesso di funzioni da parte di un artefatto è strettamente connesso al fatto che esso sia stato creato o modificato *intenzionalmente* da parte di un agente umano; c) l'artefatto è il risultato di un'azione umana.²⁷

a) Kendall Walton ricorda molto opportunamente che la musica è innanzitutto qualcosa che è lì «da sentire», o meglio, da ascoltare.²⁸ Condizione necessaria per definire e riconoscere un oggetto come musicale è pertanto che esso possieda una componente percettiva. Ascoltare, tuttavia, non significa soltanto udire: significa anche sentire con attenzione, o perlomeno

24 R. Hilpinen, *Artifact*, url: <http://plato.stanford.edu/entries/artifact/>.

25 D. Marconi, *Artefatti e oggetti sociali*, in T. Andina, C. Barbero (a cura di), *Ermeneutica, estetica, ontologia. A partire da Maurizio Ferraris*, Il Mulino, Bologna 2016. Sulla connessione tra assemblaggio e artefatto cfr. anche G. Born, *Understanding Music as Culture*, in R. Pozzi (a cura di), *Tendenze e metodi nella ricerca musicological*, Olschki, Firenze 1993, pp. 211-228; Id., *Rationalizing Culture: IRCAM, Boulez and the Institutionalization of the Musical Avant-Garde*, University of California Press, Berkeley (CA) 1995; R. Hilpinen, *Artifact*, cit.

26 Lo ricorda R. Pouivet, *Contre le pragmatisme in ontologie de la musique*, in «Aisthesis», VI, n.s., 2013, p. 93.

27 Per ragioni di spazio, non prenderemo in considerazione l'intenso e vivace dibattito contemporaneo sui generi artefattuali in generale, per cui si vedano almeno D. Marconi, *op. cit.*; A.L. Thomasson *Realism and Human Kinds*, in «Philosophy and Phenomenological Research», n. 67, 2003, pp. 580-609; Id., *Public Artifacts, Intentions, and Norms*, in M. Franssen, M.P. Kroes, T.A.C. Reyden, P.E. Vermaas (eds.), *Artifact Kinds*, Springer, New York 2014, pp. 45-62. Ci serviremo tuttavia di alcuni rilievi critici derivanti da queste discussioni per contestualizzare e argomentare meglio alcune delle considerazioni che faremo in seguito.

28 K. Walton, *Categories of Art*, in «The Philosophical Review», LXXIX, n. 3, 1970, pp. 334-367.

con un atteggiamento mentale che vada oltre il mero esercizio della facoltà uditiva. L'artefatto musicale, dunque sembra possedere "qualcosa di più" rispetto alla propria consistenza percettivo-materiale.

L'ontologia analitica ha spesso utilizzato il concetto di *sopravvenienza* per spiegare questo fenomeno.²⁹ In massima sintesi, gli estetologi analitici utilizzano la nozione di sopravvenienza per chiarire la relazione tra le proprietà strutturali, percettive, non estetiche in senso stretto, di un oggetto artistico e quelle genuinamente estetiche. Per usare un esempio proposto da Jerrold Levinson,³⁰ il fatto che le prime ventotto battute del *Preludio n. 12* del *Clavicembalo ben temperato* di Bach siano descrivibili esteticamente come malinconiche dipende in parte da alcuni dei loro elementi strutturali rilevanti – che Levinson identifica in termini di «evidenti ripetizioni di frasi», «variante del motivo principale», «tonalità di base» in fa minore modulata sulla relativa maggiore, il la bemolle –, in altra misura da «impressioni estetiche più semplici», che forniscono al brano una «familiare qualità sospirante», «una certa delicatezza», «un effetto di seduzione», e così via.³¹

Non sarà sfuggito – come d'altronde non è sfuggito neanche allo stesso Levinson³² – che la descrizione della struttura di un brano musicale non può fare a meno di concetti come «frase», «variante», «modulazione», e, almeno nel caso di Bach, «tonalità». Queste nozioni denotano la tendenza della nostra cultura musicale a oggettivare gli eventi sonori in unità coerenti e coese, uniformi, ripetibili e, se possibile, calcolabili.³³ Ciò è reso più semplice dalla nostra abitudine a *iscrivere* su un supporto materiale – dallo spartito al vinile, dal CD ai megabytes di un file mp3, fino ai nostri neuroni – anche i fenomeni più effimeri, come ad esempio una performance musicale che una volta finita, di per sé, lascia traccia soltanto nella nostra

29 Su questo concetto la bibliografia è sterminata: oltre all'analisi critica fornita in G. Matteucci, *Le proprietà estetiche*, in P. D'Angelo (a cura di), *op. cit.*, pp. 72-104, si vedano almeno G. Currie, *Supervenience, Essentialism and Aesthetic Properties*, in «Philosophical Studies: An International Journal of Philosophy in the Analytic Tradition», LVIII, n.3, 1990, pp. 243-257; D. Hudson Hick, *Aesthetic Supervenience Revisited*, in «The British Journal of Aesthetics», LII, n. 3, 2012, pp. 301-316; J. Levinson, *On Aesthetic Supervenience*, in «The Southern Journal of Philosophy», XXII, n. 5, 1984, pp. 93-109.

30 J. Levinson, *On Aesthetic Supervenience*, cit.

31 Ivi, pp. 251-252.

32 Cfr. Id., *Music, Art and Metaphysics*, cit., pp. 63-88; Id., *Contemplating Art: Essays in Aesthetics*, Oxford University Press, Oxford 2006, pp. 28-37.

33 M. Butterfield, *The Musical Object Revisited*, in «Music Analysis», XXI, n. 3, 2002, p. 332; V. Caporaletti, *op. cit.*, pp. 243-260.

memoria, e neanche per troppo tempo.³⁴ Indipendentemente dal fatto di considerare gli artefatti come oggetti sociali o meno,³⁵ è innegabile che quelli musicali sono sempre stati coinvolti da forme più o meno consistenti di iscrizione e re-iscrizione, proprio per preservarli dall'oblio cui la loro consistenza sonora inevitabilmente li condanna.³⁶ La forma più elementare di iscrizione, come si è accennato, è la nostra memoria a breve termine, che, come scrive Alessandro Arbo, ha un ruolo determinante nel cogliere la distinzione tra un mero oggetto sonoro e uno musicale.³⁷ Quest'ultimo, infatti, deve innanzitutto manifestare una qualche struttura o forma di coesione, che faciliti la sua iscrizione, anche mnemonica, da parte dei soggetti coinvolti nelle pratiche musicali in cui simili oggetti compaiono. L'unità percepita da noi ascoltatori occidentali ha sicuramente una base percettiva,³⁸ ma può essere sollecitata e resa pertinente, cioè identificata, da specifiche modalità di organizzare e intendere il suono, che operano all'interno di un particolare contesto sociale, artistico e culturale. È la presenza di tale contesto a trasformare un oggetto sonoro in oggetto musicale, perché un simile artefatto è caratterizzato da forme di re-iscrizione in una gamma, un repertorio di gesti strumentali riconoscibili da un ascoltatore e, quindi, possibile oggetto di analisi specifica. L'uso del termine "gesto" non è casuale, poiché, lungi dall'essere un'entità asettica e pura, il suo-

34 Nella memoria ecoica a breve termine, di solito, non più di 5-6 secondi. Cfr. A. Arbo, *Qu'est-ce qu'un «object musical»?*, in «Les cahiers philosophiques de Strasbourg», n. 2, 2010, p. 233.

35 Come ad esempio fanno M. Ferraris, *Documentalità. Perché è necessario lasciare tracce*, Laterza, Roma-Bari 2009; A. Gell, *Art and Agency: An Anthropological Theory*, Clarendon Press, Oxford 1998, p. 18. Diego Marconi, al contrario, è convinto che esistano buone ragioni per separare gli artefatti dagli oggetti sociali. La sua argomentazione si basa sul fatto che mentre le proprietà essenziali degli oggetti sociali dipendono da azioni umane revocabili, e non dalla loro base materiale, le proprietà degli artefatti che dipendono da intenzioni revocabili non sono essenziali. Se ad esempio una moneta viene messa fuori corso, anche se essa continua a esistere sottoforma di disco metallico, non esiste più *in quanto* moneta. Al contrario, se decidiamo di usare una caffettiera come fioriera, essa non cessa di avere il potere causale di fare il caffè (cfr. D. Marconi, *op. cit.*). Ai fini del nostro discorso, il fatto che gli artefatti non abbiano proprietà essenziali, come scrive Marconi, consente di spiegare l'atto di dislocamento che l'arte contemporanea ha spesso messo in atto per mostrare che ogni oggetto, potenzialmente, può diventare un'opera d'arte, o avere rilevanza artistica.

36 G.W.F. Hegel, *Estetica* (1842), tr. it. di N. Merker, Einaudi, Torino 1972, pp. 992-995, 1015.

37 A. Arbo, *op. cit.*, 233-234.

38 K. Walton, *op. cit.*

no musicale, cioè un'entità che ci interessa soprattutto per il suo carattere espressivo, è strettamente legato allo strumento che lo produce,³⁹ o meglio, alle modalità che veicolano la sua diffusione su piccola e su larga scala. Che il suono musicale sia legato a un gesto⁴⁰ è indice del fatto che rispetto al rumore esso si pone come più controllabile⁴¹ e, per così dire, "trattabile", almeno nelle intenzioni.

b) Nell'ontologia dell'arte analitica la questione secondo cui le intenzioni dell'autore sarebbero rilevanti ai fini della comprensione e dell'apprezzamento di un'opera è sempre stata molto dibattuta.⁴² Dalla nostra prospettiva, che si rivolge agli artefatti come entità frutto delle azioni di un agente umano, non possiamo fare a meno di considerare le intenzioni alla base di queste azioni come essenziali per valutare simili oggetti. Lo studio degli artefatti, nota giustamente Hilpinen, è intrinsecamente valutativo, ed è frutto dell'analisi congiunta di tre aspetti:⁴³ 1) il *carattere inteso* dell'artefatto, che comprende quei predicati che vi sono legati per mezzo dell'intenzione dell'autore. Si consideri per esempio un brano musicale *M* composto con l'intenzione di eseguirlo durante le cerimonie religiose; 2) il *carattere attuale* dell'artefatto, che comprende invece i predicati legati a come l'oggetto effettivamente si presenta. Si pensi ad esempio al caso in cui lo stesso brano religioso *M* venga eseguito all'interno di uno stadio; 3) un qualsiasi scopo *S* per cui l'artefatto, in base ai suoi poteri causali, può essere utilizzato. Un brano musicale *M*, ad esempio, non può essere portato all'esistenza allo scopo di pettinarsi, ma può comprendere tra i suoi scopi possibili l'essere canticchiato sotto la doccia.

Consideriamo brevemente l'attività musicale che costituisce il principale oggetto di questo articolo, cioè l'improvvisazione. Essa è comunemente descritta come l'accadere simultaneo di creazione ed esecuzione di un bra-

39 Il fatto che certe poetiche musicali abbiano cercato di mettere tra parentesi questo aspetto (si pensi ad esempio alla musica concreta novecentesca) non fa altro che confermare la sua ineliminabilità. D'altro canto, le tendenze musicali che incentrano la loro ricerca su un'idea di suono "puro" e "pulito" – prima fra tutte, la musica elettronica e elettroacustica – non fanno altro che "trattare" artificialmente il suono, in studio o in tempo reale, attraverso strumenti tecnologici.

40 «The expressive value of a passage is partly determined by the musical gestures that are properly heard within it». J. Levinson, *Music, Art and Metaphysics*, cit., pp. 398-399.

41 C. Serra, *Musica Corpo Espressione*, Quodlibet, Roma 2008, pp. 100-103.

42 Per una succinta ma efficace ricostruzione del dibattito in merito, e per una formulazione di una tesi originale, cfr. D. Davies, *Art as Performance*, Blackwell, Malden 2004, pp. 80-102.

43 R. Hilpinen, *Belief Systems as Artifacts*, in «The Monist», n. 78, 1995, p. 140.

no (o artefatto) musicale. Si tratta cioè di una performance in cui gran parte della forma finale assunta dall'artefatto viene determinata, per così dire, in tempo reale.⁴⁴ Alessandro Bertinetto⁴⁵ ha ben spiegato questo fatto ricorrendo al concetto di intenzione-in-azione, secondo cui l'improvvisazione sarebbe un'attività intenzionale nonostante non preveda quelle che Elisabeth Pacherie ha chiamato F-intenzioni, cioè le intenzioni rivolte al futuro.

L'analisi condotta da Bertinetto ci aiuta a comprendere come spesso, specie in prassi musicali come l'improvvisazione, non orientate cioè all'esecuzione di un brano pre-composto e pensato per esecuzioni multiple, non è semplice tracciare una linea netta tra carattere inteso e attuale di un artefatto. Ciò accade perché la relazione tra questi due caratteri dipende sempre dal riferimento a uno scopo *S*, che coincide il più delle volte con una situazione performativa i cui tratti fondamentali e la cui riuscita⁴⁶ non sono noti in anticipo.⁴⁷ Ad esempio, se un improvvisatore si avvicina a una situazione performativa con l'intenzione di assegnare all'artefatto che eseguirà un carattere inteso *I* (poniamo, l'esecuzione di una scala cromatica di otto note), può accadere che nel mezzo dell'esecuzione egli decida di fare un'appoggiatura inizialmente non prevista, e che interrompa la scala prima di giungere all'ottava nota, suonando ad esempio un accordo. In tal caso, il carattere attuale non coinciderebbe col carattere inteso, ma a questo punto l'improvvisatore stesso non sarà così sicuro di aver *effettivamente* inteso suonare una scala cromatica di otto note, perché la situazione performativa (lo scopo *S*) ha ora assunto tutta un'altra fisionomia, che lo ha portato a considerare retrospettivamente anche le sue intenzioni iniziali.⁴⁸

Le intenzioni alla base della produzione di un artefatto musicale devono essere dunque sempre rapportate allo scopo *S* cui tali intenzioni si rivolgono, venendo successivamente incarnate o parzialmente disattese.

44 Come vedremo nel terzo paragrafo del presente articolo, ciò conferisce all'atto improvvisativo un carattere eminentemente inventivo, e, pertanto, gli assegna una dignità estetica e artistica del tutto peculiare.

45 A. Bertinetto, *'Mind the Gap'. L'improvvisazione come azione intenzionale*, in «Itinera», n. 10, 2015, pp. 175-188.

46 Id., *Jazz als gelungene Performance. Ästhetische Normativität und Improvisation*, in «Zeitschrift für Ästhetik und allgemeine Kunstwissenschaft», LIX, n. 1, pp. 105-140.

47 O, per essere più precisi, non sono garantiti dal legame con un referente noto in anticipo. Nel caso dell'esecuzione di un brano musicale, ciò coincide il più delle volte con la presenza di uno spartito.

48 Id., *Improvvisazione e formatività*, in «Annuario filosofico», n. 25, Mursia, Milano, 2010, pp. 155-157; L.B. Brown, *Improvisation*, in T. Gracyk, A. Kania (eds.), *op. cit.*, pp. 62-63.

Ciò implica che l'artefice non possa avere fin dall'inizio un'idea *sostantiva* dell'artefatto che produrrà,⁴⁹ ovvero che sappia già quali proprietà tale artefatto deve necessariamente possedere per essere definito e riconosciuto come artistico. Avere un'idea complessiva di che genere di artefatto si vuole produrre (nel nostro caso, un artefatto di tipo artistico), di quali proprietà e funzioni debba possedere, del fatto che esistano delle pratiche, degli oggetti che esemplificano queste pratiche e che ci sono molti modi per avere a che fare con essi, significa soltanto avere un'idea di arte da usare come orientamento generale per le nostre azioni.⁵⁰ Questo non coincide affatto con l'avere un'idea *sostantiva* – in termini cioè di condizioni necessarie – di quali proprietà debba esibire un artefatto per essere considerato artistico.⁵¹

Possiamo dunque dire che chiunque faccia musica produce giocoforza artefatti. Non è detto, però, che la produzione di artefatti sia l'esito primario o unico delle azioni di chi agisce in modo artistico. Ciò è particolarmente evidente nel caso delle pratiche improvvisative, in cui il musicista, per quanto agisca in modo intenzionale e consapevole, arriva ad avere una visione globale – e il più delle volte assai vaga – della forma finale assunta dal proprio artefatto soltanto a posteriori,⁵² cioè una volta concluso il processo inventivo e performativo che ha dato luogo a esso. In simili eventi, infatti, l'ascoltatore si concentra sul prodotto solo in quanto *medium* attraverso cui i gesti del musicista si manifestano, acquistano una certa – seppur brevissima – durata e, di conseguenza, dignità di attenzione estetica.

c) In un libro pubblicato ormai quasi trent'anni fa Gregory Currie identifica l'opera d'arte come *action type*, ovvero un'entità generica che, in linea di principio, può essere istanziata in occasioni multiple attraverso degli *action tokens*.⁵³

Tre sono, secondo Currie, gli elementi fondamentali che concorrono all'emergere di un'opera e che, congiuntamente, costituiscono un action

49 Cosa di cui è invece convinta A.L. Thomasson, *Artifacts and Human Concepts*, in E. Margolis, S. Lawrence (eds.), *Creations of the Mind. Theories of Artifacts and Their Representation*, Oxford University Press, Oxford 2007, pp. 52-73.

50 Tali temi sono stati articolati da Pareyson nella coppia concettuale forma formante/ forma formata: cfr. L. Pareyson, *Estetica. Teoria della formatività*, Sansoni, Firenze 1974, pp. 50-53.

51 J. Levinson, *Contemplating Art: Essays in Aesthetics*, cit., p. 36.

52 Si potrebbe estendere tale osservazione al fare artistico in generale: cfr. L. Pareyson, *op. cit.*, pp. 76, 84. Cfr. anche C. Canonne, *Sur l'ontologie de l'improvisation*, in A. Arbo, M. Ruta (éd.), *op. cit.*, p. 292; D. Davies, *Philosophy of the Performing Arts*, Wiley-Blackwell, Malden 2011, pp. 171-174.

53 G. Currie, *An Ontology Of Art*, St. Martin's Press, New York 1989.

type: 1) una *struttura astratta* che viene scoperta; 2) un *autore* che la scopre; 3) un *heuristic path*, ovvero il particolare percorso produttivo attraverso cui l'autore scopre la struttura astratta oggetto della sua azione. Currie argomenta che conseguire il medesimo action type attraverso lo stesso percorso produttivo (*heuristic path*) significa dare luogo alla stessa opera, e che apprezzare un'opera significa apprezzare un certo risultato, che non coincide tanto col prodotto di una determinata azione, bensì piuttosto con l'azione stessa.

Molti sono gli autori che hanno contestato il modello di Currie,⁵⁴ e stranamente quest'ultimo non lo ha mai difeso, almeno in forma scritta.⁵⁵ Ciò che ci interessa notare in questa sede, tuttavia, è che la sua proposta teorica pone attenzione all'azione compiuta dall'artista – nel nostro caso, il musicista – caratterizzandola come atto che punta al raggiungimento di un risultato, di un esito soddisfacente. La teoria esposta in *An Ontology of Art* mostra però il fianco nel momento in cui tale esito viene identificato con un action type perseguito per mezzo di un determinato percorso produttivo. Currie infatti vuole soddisfare contemporaneamente due tendenze in ontologia nell'arte che, se prese congiuntamente, sono inconciliabili: quella secondo cui le opere, più che prodotti, sarebbero processi e/o azioni e quella che sostiene che le opere siano entità riproducibili. Il risultato è, per l'appunto, la nozione di *action* (prima tendenza) *type* (seconda tendenza). Come si è detto in precedenza, la nozione di type è stata utilizzata in ontologia della musica per garantire la ripetibilità del prodotto-opera in istanze multiple – anche significativamente diverse tra loro – senza che esso perdesse la propria identità. Nel momento in cui però Currie identifica l'opera non più con un prodotto, ma con un'azione, non è necessario che l'artisticità di tale atto sia giustificata in termini di ripetibilità, e, quindi, che l'azione sia qualificata come action type istanziabile più volte in singoli e particolari action token. Detto più semplicemente: perché il concetto di action type dovrebbe attagliarsi più appropriatamente alla produzione di opere rispetto ad altre attività? A ben vedere, anzi, pensare alle opere come action types porta con sé conseguenze piuttosto bizzarre. Si prenda ad esempio il caso di una ricetta di cucina: le istruzioni riportate sul ricettario non individuano altro che un action type che ciascuno può istanziare ripetutamente, in tempi

54 M. Budd 1990; N. Wolterstorff 1991; D. Davies, *Art as Performance*, cit., pp. 131-140; S. Davies, "Ontologies of Music", cit., p. 34; J. Levinson, *Critical Notice of Currie's 'An Ontology of Art'*, in «Philosophy and Phenomenological Research», n. 52, 1992, pp. 215-222; C. Shields, *Critical Notice of Currie's 'An Ontology of Art'*, in «Australasian Journal of Philosophy», LXXIII, n. 2, 1995, pp. 293-300.

55 D. Davies, *Art as Performance*, cit., p. 128.

e luoghi diversi, attraverso un action token. Applicando lo stesso ragionamento alla produzione di opere d'arte, risulta alquanto controintuitivo pensare all'atto con cui Beethoven ha composto, o, nei termini di Currie, «scoperto» la Quinta Sinfonia come a un'azione riproducibile in tempi e luoghi diversi. La ripetibilità, in questo caso, avrebbe senso se fosse applicata alle azioni che Beethoven ha prescritto agli esecutori fissandole in una partitura, e non all'azione di scoperta della struttura astratta della Quinta Sinfonia compiuta da Beethoven, come sembra implicare il ragionamento di Currie. In conclusione, sembra che l'errore del filosofo inglese sia stato sovrapporre, all'interno del concetto di action type, due tipi di azioni differenti, e assegnare la riproducibilità all'azione sbagliata: l'una, compositiva, definita in termini di «scoperta» e non pensata per essere riprodotta, compiuta da Beethoven tra il 1807 e il 1808, che dette luogo alla Quinta Sinfonia e fu suggellata dalla scrittura di una partitura. L'altra, performativa a carattere esecutivo – questa, sì, riproducibile –, prescritta da Beethoven all'interno della partitura e attuabile da qualunque esecutore che avesse intenzione di dare luogo a una nuova istanza della Quinta Sinfonia.

Nonostante le sue mancanze e imprecisioni, il modello di Currie ha il pregio di porre in primo piano il fatto che l'opera – nel nostro caso, più propriamente, l'artefatto – musicale si configura come un'entità frutto non di un'azione qualsiasi, ma di un determinato «tipo» di azione.⁵⁶ Ciò non significa tanto affermare, come fa Currie, che l'atto che porta alla scoperta di una certa struttura sonora sia riproducibile come tale, quanto piuttosto riconoscere che le sue caratteristiche essenziali sono isolabili alla luce delle cornici normative delle pratiche in cui tali azioni si collocano. Il tipo di atto di cui stiamo parlando è, in definitiva, un atto musicale di tipo *performativo*.

3. Atto musicale, performance improvvisata. L'improvvisazione come luogo del possibile

Abbiamo già visto come gran parte delle argomentazioni degli ontologi analitici della musica muovano dalla dicotomia opera/esecuzioni (performances). Il loro specifico oggetto di indagine è l'opera, e l'accesso a essa è garantito dalle esecuzioni, sulla cui base è possibile identificarla. In un simile contesto, la performance finisce spesso per avere un ruolo secondario, ostensivo, se non addirittura riproduttivo, delle proprietà appartenen-

⁵⁶ Per un punto di vista opposto a questo, si veda *ivi*, pp. 140-145.

ti all'opera da eseguire. La dignità estetico-artistica della performance è di conseguenza ricavabile dalla relazione più o meno diretta che essa intrattiene con le istanze corrette dell'opera corrispondente⁵⁷. Esistono però pratiche musicali impossibili da ricondurre a una schematizzazione così manichea. La prassi improvvisativa è certamente una di queste.

Come scrive Vladimir Jankélévitch, l'improvvisazione è un atto che per sua stessa natura tematizza non solo l'inizio di un evento musicale, ma punta alle radici costitutive della possibilità di tale atto, è «l'inizio dell'inizio».⁵⁸ Le parole del filosofo francese, pur in una forma assai densa e enfatica, ci permettono di mettere in luce una verità fondamentale concernente il fenomeno improvvisativo, vale a dire il suo carattere eminentemente inventivo. Esso, per usare un'espressione cara a Luigi Pareyson, è «quel fare che, mentre fa, inventa il modo di fare»⁵⁹ in un senso ben più radicale di quello secondo cui il fare musica consisterebbe nel produrre una struttura sonora passibile di essere ripetuta più volte, secondo certe regole. La normatività interna all'improvvisazione riguarda invece, soprattutto, le specifiche modalità in cui il suono viene concepito e presentato direttamente nel corso della performance, nel suo *farsi*.

In altri termini, l'improvvisazione è in grado di mettere esemplarmente in luce un carattere generale della prassi musicale: essa non consiste cioè nell'indicare o scoprire entità astratte, presentare classi di esecuzioni o simili. Fare musica coincide sempre, in qualche misura, con il ri-produrre, re-iniziare, nel duplice senso di eseguire un'entità già concepita precedentemente alla sua resa sonora e di «produrre nuovamente» tale entità, darle nuovamente modo di emergere nella materia effimera e transeunte del suono.⁶⁰ Dato che l'improvvisazione presenta un artefatto nel momento stesso in cui ne fornisce una resa sonora per la prima volta, il carattere inventivo radicale di una simile azione risulta massimamente evidente.

Ogni snodo dell'azione improvvisativa risulta quindi carico di un senso di possibilità del tutto particolare. Da un lato, infatti, il musicista è continuamente chiamato a prendere decisioni di fronte alle pressoché infinite possibilità che il suono gli mette a disposizione. Dall'altro, l'ascoltatore è chiamato a un surplus di attenzione intenzionale, poiché l'atto musicale che egli stesso compie nell'ascoltare risulta complementare a quello che dà

57 Id., *Philosophy of the Performing Arts*, cit., p. 22n.

58 V. Jankélévitch, *Dell'improvvisazione* (1953), tr. it. di A. Arbo, Solfanelli, Chieti 2014, p. 19.

59 L. Pareyson, *op. cit.*, p. 59.

60 A. Bertinetto *Eseguire l'inatteso. Ontologia della musica e improvvisazione*, Il Glifo e-books 2016, p. 151.

luogo all'artefatto improvvisativo, dando senso e coerenza alle sue possibili conformazioni.

Il grado di fondamentale apertura e incertezza che caratterizza il processo improvvisativo – che, tuttavia, non va scambiato per imperfezione –,⁶¹ si riflette anche sul carattere espressivo della musica suonata. Se infatti nell'esecuzione di opere esso può essere assegnato esclusivamente alla trama sonora, e solo per suo tramite al compositore che l'ha fatta emergere, gli stati emotivi dell'improvvisatore influenzano direttamente il carattere espressivo della musica eseguita, assumendo così un ruolo di primo piano all'interno del processo inventivo. La *nuance* emotiva – e, di conseguenza, espressivo-musicale – che innerva la performance improvvisata è quindi soggetta a cambiamenti imprevisi; ciò la connette strettamente alla dimensione incerta e affascinante del possibile, in cui nulla è scontato e sia l'ascoltatore che i musicisti sono chiamati a interagire (per)formativamente con il contesto artistico che li vede coinvolti.

61 Cosa che invece fanno L.B. Brown, *Musical Works, Improvisation and the Principle of Continuity*, in «The Journal of Aesthetics and Art Criticism», LIV, n. 4, 1996, p. 362; A. Hamilton, *Aesthetics & Music*, Continuum, London 2007, pp. 196-199; T. Gioia, *The Imperfect Art. Reflections on Jazz and Modern Culture*, Oxford University Press, Oxford 1988.

MARCO VOZZA

NIETZSCHE E BATAILLE: IL POSSIBILE E LA CHANCE

Ogni possibile esige di esistere
Leibniz

Il possibile è solo una chance
Bataille

1. *Nietzsche e le possibilità di vita*

Nietzsche identifica la volontà di potenza con la stessa volontà di vita, finalmente sottratta alla volontà di verità: ma cosa intende per *vita*? quale il senso di tale identificazione? Nell'opera nietzschiana si può rilevare la compresenza di due differenti accezioni del termine vita: secondo la prima, essa designa una forza presente nel cosmo come nell'individuo, un'energia che sottende ogni azione e che si differenzia secondo il parametro dell'accrescimento e del declino. Nell'esegesi della filosofia nietzschiana – da Simmel a Deleuze – si è posta l'enfasi quasi esclusivamente su tale accezione energetico-vitalistica. Tuttavia, pur riconoscendo a tale accezione un ruolo cardine nell'economia generale del pensiero nietzschiano, va posta in evidenza una nozione antropologica di vita, intendendo con essa una *Lebensform*, una modalità di esistenza, in particolare quella di inedita rilevanza epocale – da noi analizzata precedentemente – in cui il soggetto oltreumano prende dimora nel mondo delle cose prossime, determinando l'affermazione di una superiore integrazione delle istanze vitali non più penalizzate dall'artificiosa separazione tra una sfera interna ed una esterna, tra un ambito profondo e uno superficiale.

La tesi che vorremmo sostenere è la seguente: il dire di sì alla vita è solo la preconditione atta a promuovere opzioni relative a differenti modalità di esistenza, a molteplici forme di vita. Pertanto, il compito del pensiero dopo Nietzsche non è l'indifferenziata affermazione della vita contro i suoi detrattori, ma l'ideazione di nuove *possibilità di vita* contro la sclerosi delle

forme legittimate di esistenza. Ancora una volta, si fa implicita allusione a una logica dei mondi possibili.

La seconda considerazione inattuale: *Sull'utilità e il danno della storia per la vita* può essere considerata l'atto fondativo della *Lebensphilosophie*.¹ Quando il sapere storico si emancipa come scienza dell'originario presupposto vitale esso degenera in una *malattia storica*, incapace com'è di conferire al soggetto la consapevolezza della sua costitutiva temporalità. Il platonismo, il cristianesimo e lo storicismo sono espressioni, secondo Nietzsche – del medesimo spirito reattivo, inteso come *ostilità alla vita*. Il cristianesimo sviluppa un'avversione vendicativa nei confronti della vita, poiché essa si manifesta come «qualcosa di essenzialmente immorale», come forza dionisiaca non riconducibile ad un regno di valori oltremondani: «giacché ogni vita riposa sull'illusione, sull'arte, sull'inganno, sulla prospettiva, sulla necessità della prospettiva e dell'errore».²

Come il cristianesimo, anche lo storicismo si oppone alla vita. Se la coscienza storica è necessaria per dotare di memoria la nostra vita e per orientare l'agire innovativo, vi è tuttavia «un modo di coltivare la storia e una valutazione di essa, in cui la vita intristisce e degenera».³ Lo storicismo esasperato del XIX secolo è una patologia dello spirito, un *vizio ipertrofico* che annichilisce la coscienza dell'uomo moderno attuando la progressiva neutralizzazione delle sue istanze vitali.

Prefigurando la sua concezione prospettivistica della realtà, Nietzsche stabilisce l'equazione tra vivere ed essere ingiusti, accentuando la valenza irrazionale della nozione di vita. Nella terza considerazione inattuale (quella dedicata a Schopenhauer), Nietzsche istituisce anche una relazione che chiama in causa l'intera filosofia moderna, fautrice di una riappropriazione metafisica della vita, nell'anelito ad una cultura che si ponga come una trasfigurazione della natura per simboli ed immagini. In tal modo, il filosofo si avventura su un crinale assai pericoloso, poiché ora la sua identità oscilla tra quella di giudice e quella di riformatore della vita. Il filosofo moderno «soffrirà sempre di un desiderio insoddisfatto: chiederà che gli si mostri di nuovo soltanto la vita, una vita vera, rubiconda, sana, affinché possa pronunciare su di essa un suo verdetto. Almeno per sé riterrà necessario essere un uomo vivente, prima di poter credere di essere un giudice equo».⁴

1 Tutte le citazioni di opere nietzschiane saranno tratte dall'edizione italiana Adelphi, Milano 1964-2002, condotta sul testo critico di G. Colli e M. Montinari, indicando numero di volume, tomo e pagina.

2 F. Nietzsche, *La nascita della tragedia*, III, I, p. 10.

3 Id., *Considerazioni inattuali*, III, I, p. 259.

4 Ivi, p. 386.

In questi scritti – collocati ancora, ma soltanto in parte, nell'orizzonte del nichilismo schopenhaueriano – la vita sembra esclusivamente una forza naturale, avida e insaziabile, l'emblema della salute ma al contempo l'evocazione di una energia dirompente e oscuramente disgregatrice. Se quest'immagine irrazionale della vita è prevalente nelle considerazioni inattuali, si osserva tuttavia la contemporanea elaborazione di una nozione più articolata di vita, che prelude a quella che abbiamo chiamato *antropologica*. In questa evoluzione, assume particolare rilievo un frammento del 1875: in esso Nietzsche afferma che i veri filosofi sono sempre ideatori di *possibilità di vita* in opposizione ad una tradizione metafisica che si è affermata quale *scuola della denigrazione*, avendo sviluppato una «*furia segreta*» contro i presupposti della vita, contro i sentimenti di valore della vita». ⁵

Nel corso dell'esistenza, giunge sempre un momento in cui si sospende la propria adesione ai contesti abituali d'esperienza e ci si domanda: è questa la vita? Quando questa circostanza viene vissuta da un filosofo, la domanda sull'identificazione della vita si trasforma nell'ideazione delle possibilità che la vita può assumere come proprie. Nella vita dei filosofi, due impulsi che tendono verso differenti direzioni sono costretti a convivere procedendo «sotto un solo giogo»: l'impulso alla conoscenza, inteso come avventura dianoetica, e l'impulso che vuole la vita, l'insediamento in una determinata possibilità. Il conflitto tra la vita e la conoscenza non è passibile di conciliazione: solo i filosofi presocratici – da Talete a Democrito – hanno saputo scoprire «*possibilità belle di vita*» prima che il razionalismo socratico privilegiasse in modo esclusivo l'impulso alla conoscenza. L'epoca moderna si mostra incapace di riattivare l'originario stupore che diede luogo a quelle feconde scoperte circa inedite possibilità di vita: Nietzsche confida che «poeti e storici» possano nuovamente dedicarsi a questo compito che consiste essenzialmente nell'esercitare «l'arte di sedurre alla vita».

La decadenza della cultura moderna consiste anche nell'aver privilegiato i processi interni, gli stati mentali, il contenuto interiore, scorporando l'unità dell'essere, la totalità dell'uomo, ormai incapace di rendersi artefice di una «risoluzione di cultura». Con l'avvento dello storicismo nell'epoca moderna, non si è solo genericamente negato il valore della vita, ma si è in realtà promossa una forma di vita, una modalità dell'esistere fondata sull'opposizione tra la sfera interiore e l'ambito esteriore. «Il sapere che viene preso in eccesso, senza fame, anzi contro il bisogno, oggi non opera più come motivo che trasformi e spinga verso l'esterno, ma rimane na-

5 Id., *Frammenti postumi 1888-1889*, VIII, III, p. 108.

scosto in un certo caotico mondo interno, che l'uomo designa con strana superbia come l'*interiorità* a lui propria».⁶

Nell'epoca dell'*interiorità* – che sarà poi ricondotta alla *décadance* – forma e contenuto non cooperano più nel perseguimento dell'unità dello stile artistico e culturale: si presume di possedere il *senso del contenuto* e di custodirlo nel proprio inaccessibile sacrario interiore, mentre si rifiuta ironicamente il *senso della forma*, stigmatizzato come convenzione e artificio. Nietzsche considera quindi la relazione tra vita e forma come fisiologica condizione di una cultura organica che non sia *decorazione della vita* bensì *physis* trasfigurata nelle forme simboliche; mentre Simmel, pur considerando vita e forma elementi imprescindibili della dinamica culturale, giudicherà patologica, *tragica*, la relazione costitutivamente conflittuale tra flusso vitale e oggettivazione formale.⁷

Nelle pagine conclusive della seconda considerazione inattuale, l'accezione biologico-energetica della vita viene attenuata per confluire nei lineamenti antropologici di una forma di vita radicata nel mondo delle cose prossime, dapprima svalutata nell'epoca della *décadence* che ha celebrato il culto della profondità e il relativo mito dell'*interiorità*: «noi siamo guastati rispetto alla vita, al giusto e semplice vedere e udire, al felice cogliere ciò che è prossimo e naturale, e finora non abbiamo ancora neanche il fondamento di una cultura, poiché noi stessi non siamo convinti di avere in noi una vita verace».⁸ Secondo Nietzsche, siamo affetti da una malattia delle parole e da una malattia dei concetti, espressioni di un'attività che non scaturisce più dall'esperienza vissuta; pertanto, cartesianamente possiamo dire: *cogito, ergo sum* ma non *vivo, ergo cogito*.

La filosofia della vita nietzschiana conosce dunque due momenti, analiticamente distinti ma complementari: dapprima, contro ogni razionalismo, è necessario ribadire che la vita costituisce la massima potenza e sovrintende ad ogni forma di sapere essendone il presupposto originario; inoltre, contro ogni storicismo, deve essere attivamente riabilitata «la forza plastica della vita», imbrigliata e depauperata dalla malattia storica. Una volta riaffermato il primato della vita sulla conoscenza, Nietzsche delinea i tratti di una *possibilità di vita* che la tradizione metafisica, cristiana e storicista aveva da sempre precluso: una possibilità che si realizza in una mutazione antropologica capace di restituire dignità teoretica ed esistenziale al mondo

6 *Ivi*, p. 288.

7 Cfr. G. Simmel, *Il conflitto della cultura moderna* (1912), tr. it. a cura di C. Mongardini, Bulzoni, Roma 1976.

8 F. Nietzsche, *Considerazioni inattuali*, cit., pp. 349-350.

delle cose prossime. Anche nelle opere successive alle considerazioni inattuali, ritroviamo questa *evoluzione teorica da una nozione indifferenziata di vita ad una definita come modalità d'esistenza*.

Esiste la possibilità di oltrepassare il pessimismo nichilistico, l'orizzonte teoretico della «filosofia della distruzione», progettando una differente configurazione antropologica. La svolta – dalla considerazione puramente teoretica a quella antropologica – è annunciata in questi termini: «Io credo che la decisione circa l'effetto della conoscenza venga data dal *temperamento* di un uomo». ⁹ Quale temperamento può indurre l'uomo e il filosofo ad una trasvalutazione del nichilismo metafisico? Solo l'affermazione di un «temperamento buono, anima salda, mite e in fondo allegra» può collocarsi al di là del dilemma sul valore o disvalore della vita. Si tratta di un conferimento di senso e di finalità orientato verso un'inedita forma di vita in cui l'uomo, dopo aver preso congedo *senza affettazione* dal secolare retaggio della tradizione platonico-cristiana, «non si lascia sfuggire i doni più piccoli, delicati e fuggevoli della vita». È questo il temperamento del *soggetto della superficie* che annuncia, nella rinnovata fedeltà al mondo delle cose prossime, la trasvalutazione antropologica dei valori morali e metafisici.

La vita – sostiene Nietzsche – non è un *argomento*, non costituisce un fondamento veritativo, poiché fra le condizioni della vita prevalgono l'errore, la prospettiva e le attitudini estetiche; la vita va piuttosto concepita come un *esperimento* conoscitivo, la magica seduzione dell'ignoto che si ammantava di «un velo di belle possibilità» da esperire come opzioni progettuali al di là di ogni rassicurante quadro di riferimento presupposto all'esperienza stessa. Solo attivando tale dispositivo esistenziale si aderisce alla *vita ascendente*, al potenziamento dionisiaco delle forze vitali, e ci si sottrae alle lusinghe di quella *vita declinante* che sembra concedere quiete e armonia interiore, camuffando invece un cospicuo impoverimento delle istanze vitali.

La vita tende all'incessante superamento di se stessa: nel rinnovamento persegue la trasvalutazione dei valori in cui si era cristallizzata la cultura simbolica di una determinata forma di vita. La filosofia della vita nietzschiana perviene così al suo enunciato fondamentale: *la volontà di vita non è altro che volontà di potenza*, intesa come attività creativa che dapprima infrange e poi pone nuovi valori, a cominciare da quello dell'affettività. Si tratta ora di affermare «la priorità di principio che hanno le forze spontanee, aggressive, sormontanti, capaci di nuove interpretazioni,

9 Id., *Umano, troppo umano I*, IV, II, p. 41.

di nuove direzioni e plasmazioni».¹⁰ La vita non risiede nel principio di conservazione adattandosi a condizioni preesistenti, bensì nel “voler crescere”, accumulando forze, potenziando le proprie facoltà creative: la vita «è espressione di forme di crescita della potenza».

L'identità tra la vita e la volontà di potenza (o *per* la potenza, *energia del poter-essere*) va intesa nel senso del richiamo alla forza plastica di metamorfosi, all'esigenza della sua riattivazione. Non si tratterà dunque di un puro accrescimento quantitativo, un incremento energetico, ma della selezione qualitativa delle forze (attive e reattive), così come avviene tra differenti forme di vita, cioè tra quella vita ascendente che conduce al mondo della prossimità e quella vita declinante che, orfana di un *mondo vero* e di una tavola di valori trascendenti, appare come l'espressione della *décadence* nichilistica. La vita stessa – ribadisce più volte Nietzsche – non è altro che un gioco di prospettive, di valutazioni, di assunzioni di rilevanza; pertanto, la conoscenza è un *apparato di falsificazione* che rende possibile l'esperienza riducendo la complessità della vita stessa. La filosofia nietzschiana culmina dunque nell'equazione per cui la vita è volontà di potenza, cioè una forza che pone prospettive e istituisce affetti.

L'esaltazione e il potenziamento della vita come *volontà di salute* non è dunque semplicemente un anelito vitalista, formulato in ossequio al paradigma biologico-energetico: la vita può generare volontà di potenza solo se viene attivato un determinato contesto d'esperienza, che ridefinisce nella prossimità costitutiva dell'esistenza le nostre caratteristiche antropologiche, le nostre prerogative emotive, le attitudini affettive, i nostri orientamenti pragmatici e le nostre predilezioni estetiche. È questo il senso eminente della nietzschiana *fedeltà alla terra*, del suo immanentismo radicale, ciò che tra l'altro ci consente di individuare la continuità tematica dell'opera di Nietzsche dalla *filosofia del mattino* al pensiero del *meriggio*, dal *Wanderer* al *Freigeist* fino all'*Ueberschensch*, nel progetto di avviare, al culmine della patogenesi moderna, una controtendenza di emancipazione dallo spirito di gravità.

2. Bataille e l'immanenza della chance

Fin dagli anni di gioventù, Bataille prova la sensazione di identificarsi completamente con Nietzsche, con la sua *esperienza interiore*, al punto da elaborare un saggio in forma di diario, desiderando di essere compreso

10 Id., *Genealogia della morale*, VI, II, p. 278.

«soltanto a patto di una profonda amicizia», attivando una comunicazione che si apre completamente nell'immanenza: la dottrina di Nietzsche ci pone dinanzi a *bagliori imprecisi*, è «un grido nel deserto, anzi, è la malattia» in cui scompaiono i fini, mentre la «volontà di potenza è ben meschino tema di meditazione», un *equivoco* su cui non merita riflettere. Per una valutazione complessiva di questa interpretazione fortemente radicata nella cultura francese, dai prevalenti tratti surrealisti, vanno anche rivisitati i pochi numeri della rivista «Acéphale» fondata nel 1936 da Georges Bataille e a cui parteciparono altri intellettuali francesi, tra cui Pierre Klossowski e Roger Caillois, con il significativo apporto di André Masson. Una piccola società segreta, una comunità iniziatica, dedita alla possibilità estrema della «congiura sacra». All'origine di questo complotto intellettuale vi è l'immagine, percepita dallo stesso Bataille alla Bibliothèque Nationale, di un dio egizio raffigurato senza testa. Dall'elaborazione di tale traccia figurale, nasce l'idea di *acefalità*, imperniata sull'immagine di un soggetto depotenziato del suo secolare attributo di artefice e legislatore della natura, identificato ora nella passività e in una costitutiva mancanza ad essere, ma dotato di quel rinnovato vigore che scaturisce dall'eccedenza orgiastica e sacrale, dall'energia che proviene dal dono e dal sacrificio. I promotori della rivista compongono concordemente la triade esplosiva di Sade, Kierkegaard e Nietzsche, coloro che più di tutti costituiscono un efficace antidoto sperimentale al «mondo della volgarità istruita».¹¹

Quella di Bataille è una lettura *tragica* dell'opera nietzschiana, abissale, paradossale, volta a configurare *l'impossibile*, perlustrando l'intero orizzonte del possibile, provocando l'insensato gioco di dadi dell'esistenza, l'azzardo e il rischio della perdita, che non rinuncia a designare il male come oggetto di una ricerca morale estranea agli imperativi del cristianesimo, in cui la comunicazione non può avvenire tra esseri incolumi e autosufficienti, ma disponibili ad arrischiare la propria *chance* come se fossero due esseri acefali, originariamente privati di qualsiasi punto di consistenza, esposti ai capricci di un fato comunque da amare, anche quando assume vesti tragiche, come Nietzsche ha mostrato. Acefali e ateologici dopo la morte di Dio: quest'ultimo rappresentava la «sostituzione di una garanzia all'alea»; Dio «non può essere *chance*, poiché è *tutto*».

Ma in quale senso possiamo evocare la contingenza che caratterizza il nostro essere al mondo orfani di fondamento, in cui ogni totalità è andata

11 Cfr. G. Bataille, *La congiura sacra* (1936), tr. it. di M. Galletti, Bollati Boringhieri, Torino 1997.

perduta? Dobbiamo caratterizzarla in termini di solitudine e angoscia, come fece lo stesso Bataille segnatamente nel suo libro dedicato a Nietzsche:¹²

La coscienza della totalità – scriveva il filosofo francese – è dapprima in me disperazione e crisi. Se abbandono le prospettive dell'azione, mi si rivela la mia perfetta nudità. Sono al mondo senza aiuto, senza appoggio, sprofondo. Non c'è altra soluzione che un'incoerenza senza fine, dove mi potrà condurre soltanto la mia *chance*.

Nietzsche (grande *evocatore del nulla*) ha vissuto «questa smagliante dissoluzione della totalità», dando luogo ad una danza sospesa sull'abisso in cui vengono affermati, dicendo di sì alla vita, gli «istanti afferrati nell'immanenza» (quelli privilegiati anche da Camus). Senza forzare le intenzioni di Bataille, chiameremo *avventura* questo «vivere un possibile fino in fondo» che richiede uno scambio intersoggettivo, un'apertura verso l'altro *singolo*; infatti Nietzsche non dubitò mai che l'esistenza del possibile esigesse una comunanza, postulasse un con-essere, tanto che il male potrebbe configurarsi come la separazione tra gli esseri, la *solitudine vuota*, quella sottratta alla comunicazione con altri. In una poesia scrive: «io sono la malattia/sono la morte del mondo». Quando si avverte l'*eclisse della chance*, il soggetto vacilla, crolla, si sente solo e non sa come sopportare la vita stessa. Una «sensazione di inanità» in cui non si ha più nulla da fare al mondo.

Pur nel suo sofferto isolamento e nell'incomprensione generale, «Nietzsche non dubitò che l'esistenza del possibile da lui proposto esigesse una comunanza». Esigenza radicale del con-essere, sua inappagata condizione di possibilità, desiderio di *affinità elettive* o di condivisione che lo «agitava senza posa», riproponendosi ad ogni incontro, ad ogni effimera configurazione della *chance*, come nel caso di Lou Salomé o di Cosima Wagner, perché la chance «vuol essere amata» mentre «aspettiamo dall'amore il risolversi di sofferenze infinite». Quando l'orizzonte appare sgombro di possibilità la vita diventa un incubo e subentra inevitabilmente la condizione depressiva che ci fa *inabissare* e ci pone al cospetto dell'*inevitabile*: nella primavera del 1944 Bataille esclama con Amleto «*Time out of joint*» e nel diario afferma che «sotto la maschera della depressione... io sono un essere che soffre» che tuttavia continua a prefigurare la chance dell'amore, della *gioia eccedente*, l'attesa di quell'*essere amato che colma il vuoto*, una presenza desiderata che genera *dolcezza* nel cuore della dispe-

12 Cfr. Id., *Nietzsche. Il culmine e il possibile* (1945), tr. it. di A. Zanzotto, Rizzoli, Milano 1970.

razione e restituisce senso all'assurdità dell'esistenza, come la reminiscenza proustiana della *madeleine* o l'epifania del *temps perdu*, la rivelazione aleatoria dell'essenza metacronica, avvertita al modo della «verità di un singhiozzo».

«La comunicazione non può avvenire da un essere pieno e intatto ad un altro: essa vuole esseri in cui si trovi posto in gioco l'essere -in loro stessi- al limite della morte, del nulla». Il desiderio è generato dall'angoscia e destinato a nutrirla ulteriormente (qui Kierkegaard e Bataille sembrano convergere), spingendo l'essere a valicare i propri confini: «l'aldilà del mio essere è prima di tutto il nulla. Presagisce la mia assenza nella lacerazione, nel sentimento penoso di un vuoto». Ma l'altro non dovrà rapportarsi a me mostrando il suo effimero compiacimento narcisistico, un fantasma di integrità e di pienezza peraltro inverosimile, bensì mostrando la propria ferita intima, la sua peculiare mancanza ad essere, la propria erotica filiazione da *Penia*: «la comunicazione avviene solo – conclude Bataille – tra due esseri messi in gioco – lacerati, sospesi, chini entrambi sul loro nulla». Come sapeva già Zarathustra, l'uomo è transizione e declino mentre la chance nuda e aleatoria è *amor fati*. Dopo l'esperienza estetica di Nietzsche e Proust «chini sull'abisso», Bataille si domanda: «questa empia immanenza sarebbe forse un dono del soffrire?».

Il desiderio di comunicare pervade la nostra vita, che talvolta riserva «possibilità di numerose comunicazioni» generando *leggerezza*, capaci di nascondere la noia come angosciata rivelazione del nulla (la noia che per Valéry nutre la vita stessa, quella ignuda nell'atto in cui contempla se stessa), che ci coglie nella nostra separatezza senza alcuna attrattiva: «se non comunica più, un essere isolato intristisce, deperisce e sente (oscuramente) *che da solo, non esiste*». Pertanto, l'uomo esiste nella «duplice tenaglia del nulla» tanto nell'isolamento quanto nella falsa comunicazione di una presunta identità. Così vivere, la sua peculiare *chance* che scaturisce dal desiderio ma che non potrebbe darsi senza angoscia, un «completo stato di grazia» appare – nella sua scansione avventurosa – come una successione transitoria e discontinua di «passaggi di calore o di luce da un essere all'altro», come la *fortuna* di un contagio, di uno scambio inatteso, di uno spreco temerario quanto generoso. Vale la pena di amare la vita soltanto se si è disposti alla prodigalità di questa *dépense*, di questo dono improduttivo. Ma questa chance, tale trasparenza ludica data dall'*apertura sul possibile*, viene raggiunta «soltanto in rari momenti di fortuna», preda come appare anche etimologicamente della *échéance*, dello scadimento deiettivo. Il nostro pensiero «si esaurisce senza mai abbracciare l'insieme dei possibili». La *chance* è uno stato di grazia che, generato dall'angoscia che la *contesta*

e la sospende, essendo privo di garanzie rassicuranti, comporta un'*imprudenza* e non può essere afferrata senza pericolo. Ogni essere amato costituisce una nuda, radiosa e fragile *chance*, una *folgorazione* che percuote l'immanenza del soffrire, un'interferenza «tra la morte e l'esistere».

L'eroticismo è il tema costante nella produzione saggistica e narrativa di Bataille, che mantiene sempre presente la prospettiva di Nietzsche così come la lezione freudiana relativa alla pulsione di morte: l'eroticismo «è l'approvazione della vita fin dentro la morte»; del resto, noi siamo esseri frammentari e vulnerabili, che provano nostalgia per la totalità dell'essere e trovano nella pratica erotica, nel disordine e nell'effrazione che le sono proprie, una dimensione paradossalmente sacra. In tal senso, il denudarsi è un *atto sacrificale*, un'espropriazione intenzionale che dischiude e rende possibile «uno stato di comunicazione»: nel desiderio (mai disgiunto dall'angoscia) agisce l'irresistibile *fascino della morte*, l'eroticismo dei corpi si configura come un atto di violazione che confina con la morte. Vita e morte sono termini coestensivi che definiscono un *doppio regno*; l'immanenza della morte nella vita è una hegeliana *immane forza* del negativo che scardina ogni configurazione acquisita: come scriveva Rilke, «la morte è quel versante della vita che non è rivolto verso di noi, né da noi rischiarato».

Si tratta forse – accogliendo la specifica suggestione avanzata da Georges Bataille – di prendere le distanze dall'economia ristretta in cui si muove il solipsismo che rassicura l'io privandolo però dell'oggetto amato e di concepire una economia generale che sappia abbandonare il paradigma mercantile dell'utile in nome di una disposizione al dono, al sacro e all'eccesso. L'eroticismo è il dono smisurato di un'energia esuberante, quella propria di un'economia in perdita, ignara dell'utile; esso non è frutto di passione acquisitiva, bensì di sconfinata prodigalità; appare altresì come un indifeso abbandono alla sorte, un *dire di sì* alla vita fin dentro la morte, la quale viene anticipata nell'amplesso carnale (che i francesi chiamano *la petite mort*).

La relazione erotica è *oscena* perché esibisce la ferità di esistere ma qui risiede anche la sua sovrana purezza, quella che consente di comunicare con l'altro nella comune, generosa e incondizionata esposizione della *nuda vita*. Nella sensualità di un corpo che si denuda ciò che attrae non è l'essere e il suo manifestarsi ma la ferita, il *vulnus* dell'incompletezza: in essa risiede la *possibilità angosciata di comunicare*, di valicare la solitudine costitutiva dell'esistente, fino a costituire una comunità inconfessabile e inoperosa degli amanti, come un'orgia di singolarità che si trasmutano in corpi eucaristici. La vita è la storia di un lusso dispendioso il cui culmine è la morte: ebbrezza del dissipare. E l'esuberanza – per Blake come per Nietzsche – è sinonimo di bellezza.

L'oggetto del desiderio è il nulla a cui l'essere abbandona l'esistente, mai l'essere pieno e intatto, non scalfito dalla sofferenza: in tal senso, l'amore è oggi poco praticato, raramente vi è passaggio di calore o di luce tra un essere e l'altro, poiché lo si intende per lo più come incontro di due presenze piene, narcisisticamente compiaciute, che mai godranno del privilegio della tenerezza, quello che alimenta una straziante e inesausta *passione di comunicare*, in attesa di una carezza. Nell'erotismo il soggetto umano non si afferma, si perde; la verità di Eros si manifesta sempre nelle sue *lacrime*, al modo di un bagliore di luce percepito tra due nubi. Non si dovrebbe temere oltremodo l'infezione reciproca delle ferite per neutralizzare la quale si applicano dispositivi immunizzanti e si impone un malinteso principio di prestazione: Bataille proponeva di «considerare come legge il fatto che gli esseri umani non sono uniti se non da lacerazioni o da ferite». In queste ultime ritroviamo la radice del nostro essere-in-comune ma chi è disposto a sperimentare nell'amore la lacerazione della propria integrità? Chi è disponibile al contagio della relazione?

L'erotismo è un *soggetto cruciale* per il pensiero postnietzschiano, quello che non teme l'alterazione delle emozioni e che si sviluppa come fenomenologia del non-sapere, in quanto sperimenta la *continua ridefinizione dell'orizzonte del possibile*, tende a infrangerne i confini, a incoraggiarne la profusione, fa costante esercizio d'insubordinazione nei confronti di ogni vincolo normativo, esalta lo splendore del superfluo al cospetto della miseria dell'utile, fende l'opacità del mondo con una folgore d'insensatezza, esalta la «smagliatura improvvisa» nella trama dell'ordinamento costituito. Epifania del sacro che non teme la vergogna della nudità, gioiosa affermazione di una sovranità che disdegna ogni forma di potere fino a provare una paradossale affinità con l'esperienza mistica dell'estasi.

In questa *dismisura* che deflagra nell'esperienza amorosa è possibile ritrovare anche il senso della comunità in cui viene ripartito il possibile, fino ad ora negata o taciuta a causa della sovrastante prevaricazione dell'individualismo, del solipsismo e del narcisismo, cioè della «malattia della morte» (secondo l'espressione ideata in un racconto di Marguerite Duras e ripresa da Maurice Blanchot) che preclude ogni possibilità di amare, che si nutre invece di differenze, capace di ospitare l'eterogeneo e di percepire la responsabilità verso altri.

Singularità vulnerabili, sottratte all'apatia come non-luogo dei sentimenti ed esposte al contagio delle passioni in cui si consolida e si tesaurizza il senso di una vita inesprimibile e sovrana che induce talvolta a guardare il mare come ad un orizzonte del possibile in una condizione salvifica di esuberante prossimità, consapevoli che si può vivere «soltanto al di fuori di se

stessi». È proprio in nome di quel nostro essere comparsi insieme, al mondo e gli uni accanto agli altri, di quella singolarità accomunate nella gettatezza e nella finitezza dell'esposizione al mondo (che porge e si inclina fuori di sé, che dissolve ogni autarchia e *absolutezza* nell'estasi del *cum-essere*) che diventa immaginabile l'esperienza dell'amore, quella che dis-loca nello scatenamento delle passioni ogni soggettività immanente, termini sui quali ha richiamato l'attenzione Jean-Luc Nancy, il quale ha formulato altresì la questione decisiva del nostro tempo, invitandoci a «riprendere in un senso tutto nuovo la questione dell'essere-in-comune come affetto, o forse la questione dell'affetto come luogo dell'*in-comune*». Come sosteneva ancora Bataille, «l'individuo è una menzogna» che cela agli amanti sia il limite che la loro preziosa risorsa, menzogna a cui crede l'intera nostra cultura fondata sulla metafisica del soggetto, già osteggiata da Nietzsche. Evocare e ribadire il nostro essere-in comune significa esprimere la nostra incredulità e, al contempo, affermare la *realtà* condivisa dell'amore.

Il punto di maggior interesse, oltre che di perenne attualità, della polemica batailliana è il rifiuto di *qualsiasi* asservimento della dottrina nietzschiana, il risoluto divieto di metterla al servizio di qualsivoglia progetto politico, la proibizione dell'utilizzo da parte del fascismo come del socialismo, con buona pace delle più recenti letture progressiste. «Nietzsche si rivolgeva a spiriti liberi, incapaci di farsi utilizzare» – esclamava Bataille. L'argomentazione dello scrittore francese porta alla ribalta proprio ai temi dell'*ambiguità* e dell'*impoliticità*: in altri termini, l'insegnamento di Nietzsche è inutilizzabile perché equidistante sia dall'attaccamento affettivo al passato su cui si fonda la destra reazionaria, sia dai principi razionali a cui fa riferimento la sinistra progressista. «Il movimento del pensiero di Nietzsche – conclude Bataille – costituisce, in ultima analisi, un dedalo, cioè tutto il contrario delle direttive che i sistemi politici attuali richiedono ai loro ispiratori».

Del resto, come pretendere che un filosofo inattuale e postumo come Nietzsche venga compreso in un'epoca in cui vige sovrano il valore d'utilità e il principio di prestazione? Agli occhi di Georges Bataille, l'insegnamento nietzschiano si presta invece a configurare un oltrepassamento dell'economia ristretta rappresentata dal principio d'utilità e da ogni imperativo funzionale, nella direzione di un'economia più generale della *dépense*, dell'allocatione improduttiva delle risorse *tragicamente* vitali, ri-attingendo anche all'esperienza del mito e del sacro, seguendo l'impulso liberatorio, la pulsione trasgressiva che ci conduce all'esperienza del riso, dell'estasi e del sacrificio, a dissipare la nostra esistenza come dono immotivato, ebbrezza di possibilità infondate.

THEORETICA

Collana diretta da Silvana Borutti e Luca Vanzago

1. Sandra Viviana Palermo, *Il bisogno della filosofia. L'itinerario speculativo di Hegel tra Francoforte e Jena (1797-1803)*
2. Giovanni Raimo, *La filosofia del linguaggio di Moritz Schlick. Immagine, uso e verifica*
3. Stéphane Finetti, *Riflessione e astrazione*
4. Renaud Barbaras, *Introduzione a una fenomenologia della vita*
5. Silvana Borutti, Luca Fonnesu, Luca Vanzago (a cura di), *Intersoggettività*
6. Luca Maria Scarantino (a cura di), *Sulla filosofia teoretica di Giulio Preti. In occasione del centenario*
7. Alice Pugliese, *Il movente dell'esperienza. Costituzione, pulsione ed etica in Edmund Husserl*
8. Silvia Barberani, Silvana Borutti, Claude Calame, Mondher Kilani, Claudia Mattalucci, Luca Vanzago, *Soggetto, persona e fabbricazione dell'identità. Casi antropologici e concetti filosofici*
9. Marco Barcaro, *Il mondo come paradosso. Patočka e lo sviluppo della Lebenswelt*
10. Leonard Lawlor, *Le implicazioni dell'immanenza. Verso un nuovo concetto della vita*, a cura di Luca Vanzago
11. Fulvio Papi, *Il pensiero ironico e il regno dell'amore. Traversata filosofica nell'opera di Robert Musil*
12. Federica Malfatti, *Willard van Orman Quine e l'incertezza ontologica*



*Finito di stampare
nel mese di ?? 2017
da Digital Team - Fano (PU)*

